Martin Heidegger

APORTES A LA FILOSOFÍA
ACERCA DEL EVENTO

Traducción **Dina V. Picotti C.**

Biblioteca Internacional
Martin Heidegger

Editorial Almagesto
Editorial Biblos

APORTES A LA FILOSOFÍA

ACERCA DEL EVENTO

Edición original de las *Obras completas* (Gesamtausgabe),
Sección III: Tratados no publicados y Conferencias,
Tomo 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis);
editado por Friedrich-Wilhelm von Hermann;
Vittorio Klostermann, Francfort am Main, 1989.

Martin Heidegger

APORTES A LA FILOSOFÍA
ACERCA DEL EVENTO

Traducción **Dina V. Picotti C.**

Biblioteca Internacional Martin Heidegger

Editorial Almagesto **Editorial Biblos**

190 HEI

Heidegger, Martin
Aportes a la filosofía: acerca del evento. - 1a. ed. - Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional Heidegger, 2003.
415 pp.; 23x16 cm. (Filosofía)
Traducción de: Dina V. Picotti C.

ISBN 950-786-369-9

I. Título - 1. Filosofía moderna occidental

Título del original alemán: *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*

Diseño de tapa: *Michelle Kenigstein*
Armado: *Hernán Díaz*
Cuidado de la edición: *Ricardo Álvarez*
Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

Uriburu 1345, 1° piso, Buenos Aires
fcpa@fibertel.com.ar

Av. Gaona 4397, Planta Baja, Ciudad de Buenos Aires

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta primera edición de 2.000 ejemplares
fue impresa en Indugraf, Sánchez de Loria 2251, Buenos Aires,
República Argentina, en septiembre de 2003.

ADVERTENCIA DE LA TRADUCTORA

La versión castellana de estos manuscritos de M. Heidegger, de los años 1936-1938, publicados apenas en 1989, es decir, cuarenta años después de haberse iniciado la aparición de las *Obras completas*, por las razones que explicita en epílogo el editor, sabemos que ha sido largamente esperada, dado que por la importancia que reviste para la comprensión del pensamiento del autor en su despliegue y trascendencia histórica bien puede ser considerada su segunda gran obra tras *Ser y tiempo*.

Nos hemos encontrado con una tarea de extensa y difícil traducción, por su magnitud, la originalidad del lenguaje y la densidad y esquematicidad del estilo. Se ha intentado sobre todo ser fiel, correspondiendo con esfuerzo de comprensión y respeto por ese estilo. Es así como se han guardado las repeticiones de términos o giros, los recursos del lenguaje tanto gráficos como conceptuales y el carácter sucinto o abreviado de sus enunciados, insertando apenas en alguna ocasión una palabra, cuando era necesario para la inteligibilidad del texto e indicándolo entre corchetes o en nota a pie de página, lo cual también ha regido para los casos de neologismos. Los términos de difícil o discutida traducción han sido acompañados por su original entre corchetes, y se han indicado por nota los frecuentes contextos lingüísticos que emplea el autor inspirándose en la originariedad y sabiduría del lenguaje, para permitir que el lector que no conoce el alemán pueda seguir el sentido que se desprende de los mismos. Se ha hecho asimismo referencia a las versiones castellanas existentes de obras citadas y se ha anexado un glosario de términos griegos para el no conocedor de esta lengua, remitiendo en el mismo a la paginación del original alemán.

Se ha procurado siempre una traducción lo más fiel posible a la singularidad de los términos y expresiones y a su sentido, prefiriendo sacrificar en la versión castellana la soltura o belleza del estilo. Y fuerza es confesar también que todo ello ha sido animado por la gran atracción que suscita el pensamiento del autor en la maestría y clarividencia de su diálogo con la tradición metafísica y los signos de nuestros tiempos.

ÍNDICE

I. Prospectiva

II. La resonancia

III. El pase

IV. El salto

V. La fundación

a) Ser-ahí y proyecto de ser

b) El ser-ahí

c) La esencia de la verdad

Aquí lo contenido en larga vacilación
es indicadoramente retenido
como guía maestra de una configuración.



I. PROSPECTIVA*

* Cfr. *Reflexiones II, IV* y *V, VI.*



El título público: Aportes a la filosofía y el título esencial: Acerca del evento

3

El título público debe sonar ahora necesariamente apagado y habitual e insignificante y suscitar la apariencia de que se trata de "aportes" "científicos" para el "progreso" de la filosofía.

La filosofía no puede ser anunciada públicamente de otro modo, puesto que todos los títulos esenciales se han vuelto imposibles a través del mal uso de las palabras fundamentales y la destrucción de la auténtica referencia a la palabra.

Pero el título esencial corresponde también a la "cosa", en tanto en la época del tránsito de la metafísica al pensar según la historia del ser, sólo puede ser osado un *intento* de pensar a partir de la posición fundamental más originaria en la pregunta por la verdad del ser [Seyn]*. Pero aun el intento logrado tiene que, conforme al evento fundamental de aquello que ha de ser pensado (er-denken)**, permanecer alejado de toda falsa pretensión de una "obra" en el estilo vigente. El pensar venidero es *curso*-pensante, por el que el ámbito hasta ahora en general oculto del esenciarse del ser [Seyn] es recorrido y de este modo recién aclarado y alcanzado en su más propio carácter eventual.

Ya no se trata más de tratar "sobre" algo y de presentar algo objetivo, sino de ser transferido al evento-apropiador***, lo que equivale a un cambio esencial del hombre de "animal racional" (animal rationale) al ser-ahí****. De allí que el título adecuado rece *Acerca del evento*. Y esto no dice que se informe de y sobre ello, sino quiere significar: acaecido-apropiadoramente por el evento, un pertenecer pensante-diciente al ser [Seyn] y en la palabra "del" ser [Seyn].

* Indicamos entre corchetes la grafía 'Seyn' cada vez que el autor la utiliza para distinguir su planteo del ser en sí mismo y, a partir de él, del planteo metafísico del ser, 'Sein'. [N. de la T.]

** Traducimos 'er-denken' por 'pensar', según el sentido que se explicita en el parágrafo 42, indicándolo entre corchetes cada vez que Heidegger lo emplea, para distinguirlo de 'denken'. [N. de la T.]

*** Traducimos 'Ereignis' por 'evento' y 'Er-eignis' por 'evento-apropiador', puesto que el autor al separar el prefijo acentúa el sentido de 'eignen', apropiarse, que quiere dar a la palabra, según la explicación que ofrece a continuación y entre otros pasajes en la p. 7 (del texto original). [N. de la T.]

**** Traducimos 'Dasein' por 'ser-ahí'. [N. de la T.]

4

1. Los "Aportes" preguntan en una vía...

Los *Aportes* preguntan en una vía que recién se abre a través del *tránsito* al otro comienzo, en el que ahora ingresa el pensar occidental. Esta vía lleva el tránsito a lo abierto de la historia y lo fundamenta como una tal vez muy larga estancia, en cuyo cumplimiento el otro comienzo del pensar permanece siempre sólo lo vislumbrado pero sin embargo ya decidido.

Con ello los *Aportes*, si bien dicen ya y sólo acerca de la esencia del ser [Seyn], es decir, acerca del "evento apropiador", no pueden aún disponer el libre ensamble de la verdad del ser [Seyn] desde éste mismo. Si alguna vez se logra, entonces aquella esencia del ser [Seyn] determinará en su estremecimiento la estructura de la misma obra pensante. Este estremecimiento se fortalece entonces en el poder de la desatada suavidad de una *intimidad* de ese *diosar** del dios de los dioses, desde el cual acaece la *asignación* del ser-ahí al ser [Seyn], en tanto fundación de la verdad para éste.

No obstante, también tiene que intentarse aquí, como en ejercicio preparatorio, aquel decir pensante de la filosofía en el otro comienzo. De él rige: aquí no se describe ni explica, anuncia ni enseña; aquí el decir no está frente a lo por decir, sino que es éste mismo en tanto el esenciarse** del ser [Seyn].

Este decir reúne al ser en una primera reminiscencia de su esencia, y resuena sin embargo sólo él mismo desde esta esencia.

En el ejercicio preparatorio se dice un preguntar, que no es el hacer que se propone un singular ni ningún cálculo limitado de una comunidad, sino ante todo esto el continuo hacer señas de una seña, que procede de lo más cuestionable y le permanece asignado.

El desprendimiento de toda maniobra "personal" se logra sólo desde la intimidad del más temprano pertenecer. Ninguna fundación es otorgada, que no sea acreditada en tal desprendimiento.

5

La época de los "sistemas" ha pasado. La época de la construcción de la forma esencial del ente a partir de la verdad del ser [Seyn] no ha llegado aún. Entretanto la filosofía, en tránsito hacia el otro comienzo, tiene que haber producido algo esencial: el proyecto, es decir, la inauguración fundante del espacio-de juego-temporal*** de la verdad del ser [Seyn]. ¿Cómo es realizable esto único? Aquí quedamos sin precursores

* Traducimos 'Götterung' por el neologismo 'diosar', intentando corresponder al sentido de la palabra que emplea el autor. [N. de la T.]

** Traducimos el sustantivo 'Wesung', que el autor deriva del verbo 'wesen', esenciar, por 'esenciarse'. [N. de la T.]

*** Traducimos 'Zeit-Spiel-Raum' por espacio-de juego-temporal. [N. de la T.]

y sin apoyo. Meras variaciones de lo vigente, aun efectuándose con auxilio de la mayor mezcla posible de modos de pensar historiográficamente conocidos, nada remueven. Y todo tipo de escolástica de concepción del mundo está completamente fuera de la filosofía, porque sólo puede subsistir sobre la base del desconocimiento de la cuestionabilidad del ser [Seyn]. En la dignificación de esto cuestionable tiene la filosofía su indeducible e incalculable dignidad. Desde la salvaguarda de esta dignidad y *como* salvaguardas de esta dignidad se producen todas las decisiones sobre su proceder. Pero en el reino de lo más cuestionable, el proceder sólo puede ser un único preguntar. Si en alguna de sus épocas ocultas es entonces en el tránsito al otro comienzo que la filosofía tiene que haberse decidido desde la claridad de su saber por su esencia.

El otro comienzo del pensar es llamado así, no por ser sólo de otra forma que cualquier otra filosofía vigente, sino porque tiene que ser el único otro a partir de la referencia *al* único y primer comienzo. Desde esta asignación recíproca del uno y otro comienzo está también ya determinado el tipo de meditación pensante en tránsito. El pensar transitorio produce el proyecto fundante de la verdad del ser [Seyn] como meditación *histórica*. La historia no es aquí el objeto y circuito de una consideración, sino lo que recién suscita y obtiene el preguntar pensante como el sitio de sus decisiones. El pensar en tránsito pone en diálogo lo primero sido del ser [Seyn] de la verdad y el extremo futuro de la verdad del ser [Seyn] y lleva en él a la palabra la hasta ahora im-preguntada esencia del ser [Seyn]. En el saber del pensar transitorio queda el primer comienzo decididamente como primero y sin embargo ha sido superado como comienzo. Para este pensar tiene que ir el más claro respeto por el primer comienzo, que recién abre su singularidad, junto con la desconsideración del apartamiento de otro preguntar y decir. 6

El alzado* de estos *Aportes* para la preparación del tránsito está tomado del plano mismo, aún no dominado, de la historicidad del aquél:

la resonancia
el pase
el salto
la fundación
los futuros
el último dios

Este alzado no da ninguna serie de diferentes consideraciones sobre diferentes objetos; tampoco es un ascenso introductorio de un abajo ha-

* Traducimos 'Aufriss' en el sentido arquitectónico de 'alzado', que también se juega en 'Grundriss', 'plano', y 'Aufriss', 'bosquejo'. [N. de la T.]

cia un arriba. Es un bosquejo del espacio-de juego-temporal, que la historia del tránsito tan sólo crea como su reino, para decidir desde su ley sobre los carentes de futuro, es decir, los siempre sólo "eternos", y los futuros, es decir, los únicos.

2. El decir acerca del evento como la primera respuesta a la pregunta por el ser

La pregunta por el ser es la pregunta por la verdad del ser [Seyn]. Realizada y concebida históricamente se convierte en la *pregunta fundamental,* frente a la pregunta vigente de la filosofía por el ente (la pregunta conductora).

La pregunta por la verdad del ser [Seyn] es por cierto la penetración en algo custodiado; pues la verdad del ser [Seyn] –en tanto pensante es 7 el saber con instancia, cómo el ser [Seyn] se esencia– tal vez no incumba ni siquiera a los dioses, sino pertenezca únicamente a lo abismoso de ese ensamble al que aun los dioses se subordinan.

Y no obstante: cuando un ente *es,* el ser [Seyn] tiene que esenciarse. Pero ¿cómo se esencia el ser [Seyn]? Mas ¿un ente *es*? ¿Desde qué otra cosa decide aquí el pensar sino desde la verdad del ser [Seyn]? De allí que éste ya no pueda ser pensado a partir del ente; tiene que ser pensado [erdacht] desde él mismo.

En ciertos tiempos esos fundadores del abismo tienen que ser consumidos en el fuego de lo custodiado, para que al hombre devenga posible el ser-ahí y así sea salvada la estabilidad en medio del ente, a fin de que el ente mismo experimente la devolución en lo abierto de la contienda entre tierra y mundo.

En consecuencia el ente es movido en su *estabilidad* a través del *ocaso* de los fundadores de la verdad del ser [Seyn]. Tal cosa exige el mismo ser [Seyn]. Necesita a los que van al ocaso y donde aparece un ente los ha ya *acaecido-apropiadoramente,* se los ha asignado. Es el esenciarse del mismo ser [Seyn]; lo llamamos el *evento.* Inmedible es la riqueza de la virada referencia del ser [Seyn] al ser-ahí por él acaecido, incalculable la plenitud del acaecimiento. Y sólo un mínimo puede decirse aquí, en este pensamiento inicial, "acerca del evento". Lo que se dice, ha sido preguntado y pensado en el "pase" del primero al segundo comienzo, a partir de la "resonancia" del ser [Seyn] en la indigencia del abandono del ser para el "salto" al ser [Seyn], a los fines de la "fundación" de su verdad como preparación de los "futuros" "del último dios".

Este decir pensante es una *instrucción.* Ella indica lo libre del abrigo de la verdad del ser [Seyn] en el ente como algo necesario, sin ser una orden. Nunca tal pensar puede convertirse en una doctrina, se sustrae

completamente a la casualidad del opinar, pero se da instrucción para los pocos y su saber, cuando se trata de recobrar al hombre de la confusión de lo no entitativo hacia la docilidad del contenido crear del sitio, que ha sido determinado al paso del último dios. 8

Mas si el evento constituye al esenciarse del ser [Seyn], qué cerca está entonces el peligro de que rehúse y tenga que rehusar el acaecimiento-apropiador, porque el hombre devino falto de fuerzas para el ser-ahí, puesto que la desencadenada violencia del frenesí por lo gigantesco lo ha subyugado bajo la apariencia de "grandeza".

Pero cuando el evento se convierte en negativa y rehuso, ¿es ello sólo la sustracción del ser [Seyn] y el abandono del ente al no ente, o puede el rehuso (lo noedor* del ser [Seyn]) convertirse al extremo en el más lejano acaecimiento-apropiador, supuesto que el hombre conciba este evento y que el espanto del temor lo reponga en la disposición fundamental de la retención y con ello ya lo exponga al *ser*-ahí?

Saber la esencia del ser [Seyn] como evento significa no sólo conocer el peligro del rehuso, sino estar dispuesto a la superación. En esto, muy anticipadamente lo primero sólo puede permanecer: plantear la pregunta por el ser [Seyn].

Nadie comprende lo que "yo" *pienso* aquí: desde la *verdad del ser [Seyn]* (es decir, desde el esenciarse de la verdad) dejar surgir al *ser-ahí*, para en ello fundar al ente en totalidad y como tal, pero en medio suyo al hombre.

Nadie concibe esto, porque todos pretenden explicar sólo historiográficamente "mi" intento e invocan el pasado, que creen captar porque aparentemente ya se encuentra detrás de ellos.

Y el que alguna vez lo conciba, no necesita "mi" intento; pues tiene que haberse abierto camino él mismo hacia allí. *De este modo* tiene uno que poder pensar lo intentado, mentando que viene de lejos hacia él y es sin embargo lo suyo más propio, a lo que está transferido como alguien que es usado y por ello no tiene ganas ni oportunidad de mentar "se".

Desde un simple *arranque* del pensar esencial el acaecer de la verdad del ser [Seyn] tiene que trasladarse del primer comienzo al otro, para que en el pase resuene la toda otra canción del ser [Seyn]. 9

Y por ello está aquí realmente por doquier la *historia***, que se priva de lo historiográfico, porque no tolera lo pasado, sino el exceso está en todo en lo venidero.

* Traducimos 'Nichthafte' por el neologismo 'noedor', intentando corresponder al sentido que le otorga el autor, distinguiéndose de otros términos derivados de 'nicht', como 'nichtig', vano, o 'Nichtung', traducible por anonadamiento. [N. de la T.]

** Traducimos 'Geschichte' por 'historia' e 'Historie' por 'historiografía'. [N. de la T.]

3. *Acerca del evento*

La resonancia
El pase
El salto
La fundación
Los futuros
El último dios

La *resonancia* del ser [Seyn] como rehuso.

El *pase* del preguntar por el ser [Seyn]. El pase es primero pase del primer comienzo, para que éste ponga en juego al otro comienzo, a fin de que de este juego correlativo se origine la preparación del salto.

El *salto* al ser [Seyn]. El salto salta el abismo del quiebre* y sólo entonces la necesidad de la fundación del ser-ahí asignado a partir del ser [Seyn].

La *fundación* de la verdad como verdad del ser [Seyn] (el ser-ahí).

10

4. *Acerca del evento*

Aquí todo está orientado a la única *pregunta* por la verdad del ser [Seyn]: al *preguntar.* Para que este intento devenga un impulso, la *maravilla* del preguntar tiene que ser experimentada en realización y tornarse eficaz para el despertar y fortalecimiento de la fuerza interrogante.

El preguntar suscita de inmediato la sospecha del vacío aferrarse a lo inseguro, indeciso e indecidible. Se excluye como un retirarse del saber a la quieta meditación. Tiene la apariencia de lo estrechante, refrenador, cuando no hasta negador.

Y sin embargo: en el preguntar está el impelente asalto del sí a lo insuperado, la ampliación a lo por considerar, aún no sopesado. Aquí reina el salir de sí hacia lo que nos peralta. Preguntar es la liberación hacia lo forzoso oculto.

El preguntar es entonces en su esencia raramente experimentada toda otra cosa de lo que pretende la apariencia de su inesencia**, para quitar tan frecuentemente a los malhumorados su último ánimo. Pero entonces tampoco pertenecen al anillo invisible que rodea a quienes la seña del ser [Seyn] responde en el preguntar.

* Traducimos 'Zerkluftung' por 'quiebre'. [N. de la T.]

** Traducimos 'Unwesen' por 'inesencia'. [N. de la T.]

El preguntar por la verdad del ser [Seyn] no es computable desde lo vigente. Y si debiera preparar el comienzo de otra historia, la realización tiene que ser originaria. Cuanto inevitable permanece la confrontación con el primer comienzo de la historia del pensar, tan ciertamente el mismo preguntar tiene que considerar sólo su indigencia y olvidar todo en torno de sí.

Sólo en el salto inmediato por sobre lo "historiográfico" *deviene* historia.

La pregunta por el "sentido", es decir, según la dilucidación en *Ser y tiempo,* la pregunta por la fundación del ámbito de proyección, en breve por la *verdad del ser [Seyn],* es y permanece *mi* pregunta y es la *única* mía, pues ella rige para lo *único por excelencia.*

En la época de la *plena incuestionabilidad* de todo basta preguntar por una vez *la* pregunta de todas las preguntas. 11

En la época de la inacabable necesidad desde la oculta indigencia de la *falta de indigencia,* esta pregunta tiene que aparecer necesariamente como la más inútil habladuría, de la que también uno ya se ha apartado a tiempo.

No obstante queda la tarea: *la devolución del ente a partir de la verdad del ser [Seyn].*

La pregunta por el "sentido del ser [Seyn]" es la pregunta de todas las preguntas. En la realización de su despliegue se determina la esencia de lo que aquí "sentido" denomina, aquello en lo que se sostiene la pregunta como meditación, lo que ella como pregunta inaugura: la apertura para el ocultarse, es decir, la verdad.

La pregunta por el ser es *el* salto al ser [Seyn], que el hombre cumple como buscador del ser [Seyn], en tanto es un hacedor *pensante.* Buscador del ser [Seyn] es en la más propia demasía de fuerza buscadora el poeta, quien "funda"* al ser [Seyn].

Pero nosotros actuales tenemos sólo un deber: preparar a ese pensador a través de la muy anticipadora fundación de una segura disposición para lo más cuestionable.

5. *Para los pocos - para los insólitos*

Para los pocos que de tiempo en tiempo nuevamente *preguntan,* es decir, que ponen renovadamente a decisión la esencia de la verdad.

* Aquí 'funda' traduce a 'stiftet', que tiene el sentido de crear, dar lugar a algo, más que de inaugurarlo desde un fundamento o base, como en el caso de 'Gründung', fundación, que aparece a continuación, o de establecer su fundamento o razón como en el caso de 'begründen', fundamentar. [N. de la T.]

Para los insólitos, que aportan el más elevado ánimo de soledad para pensar la nobleza del ser [Seyn] y decir acerca de su singularidad.

El pensar, en el otro comienzo, es originariamente histórico de un único modo: el disponer ensamblante del esenciarse del ser [Seyn].

Tiene que osarse un proyecto del esenciarse del ser [Seyn] como *el evento, porque no* conocemos la misión de nuestra historia. Ojalá podamos experimentar radicalmente el esenciarse de esto desconocido en su ocultarse.

12 Ojalá queramos sin embargo desplegar este saber, que lo propuesto desconocido nos deje la voluntad en soledad y de este modo fuerce a la subsistencia del ser-ahí a la máxima retención ante lo que se oculta.

La cercanía al último dios es el silencio*. Éste tiene que ser puesto en obra y palabra en el estilo de la retención.

Estar en la cercanía del dios –y sea esta cercanía la más lejana lejanía de la indecidibilidad sobre la huida o el advenimiento de los dioses– no puede ser computado como "suerte" o "desgracia". La estabilidad del ser [Seyn] mismo trae en sí su medida, si en suma se requiere aún de una medida.

¿Pero a quién entre nosotros actuales es dada esta estabilidad? Apenas si logramos la *disposición* hacia su necesidad o también sólo la *referencia* a esta disposición como el inicio de otra vía de la historia.

Las recaídas en los encallados modos de pensar y exigencias de la metafísica estorbarán aún por mucho tiempo e impedirán la claridad del camino y la determinación del decir. No obstante, el instante histórico del tránsito tiene que ser cumplido desde el saber de que toda metafísica (fundada sobre la pregunta conductora: ¿qué es el ente?) quedó incapaz de mover al hombre hacia las referencias fundamentales al ente. ¿Cómo ha de poderlo tampoco? Ya la voluntad de ello no encuentra oído alguno mientras la *verdad* del ser [Seyn] y su singularidad no devenga *indigencia*. ¿Pero cómo ha de lograrse para el pensar lo que antes permaneció rehusado al poeta (Hölderlin)? ¿O tenemos que arrebatar su vía y obra sólo de ser sepultadas, en dirección a la verdad del ser [Seyn]? ¿Estamos armados para ello?

La verdad del ser [Seyn] deviene indigente sólo a través de los que preguntan. Ellos son los verdaderos *creyentes*, porque –inaugurando la esencia de la verdad– se detienen en el fundamento (cfr. La fundación, 237. La fe y la verdad).

Los *que preguntan* –solitarios y sin el remedio de un encantamiento– sientan el nuevo y máximo rango de la instancia en el centro del ser
13 [Seyn], en el esenciarse del ser [Seyn] (el evento) como el centro.

* Traducimos 'Verschweigung' por 'silencio', con el sentido de acabamiento de la acción que otorga el prefijo 'ver'. [N. de la T.]

Los que preguntan han depuesto toda curiosidad; su búsqueda ama al abismo, en el que saben el más antiguo fundamento.

Si nos es dada una vez más una historia, la creadora exposición al ente desde la pertenencia al ser, entonces es inevitable *la* determinación: *preparar* el espacio-tiempo de la última decisión –si y cómo experimentamos y fundamos esta pertenencia–. En ello reside: fundar pensantemente el saber acerca del evento, a través de la fundación de la esencia de la verdad como ser-ahí.

Sea como cayere la decisión sobre historicidad y ahistoricidad, los que preguntan, quienes preparan pensantemente toda decisión, tienen que *estar*; lleve cada uno la soledad a su máxima hora.

¿Qué decir produce el máximo silencio pensante? ¿Qué proceder obtiene cuanto antes la meditación sobre el ser [Seyn]? El decir acerca de la verdad; pues ella es el entre* con respecto al esenciarse del ser [Seyn] y la entidad del ente. Este entre funda la entidad del ente en el ser [Seyn].

Pero el ser [Seyn] no es un "anterior" –subsistente por sí, en sí– sino que el evento es la simultaneidad espaciotemporal para el ser [Seyn] y el ente (cfr. El pase, 112. El "a priori").

En la filosofía nunca se puede demostrar proposiciones; y ello no sólo porque no hay proposiciones *supremas* desde las cuales otras pudieran derivarse, sino porque aquí de ningún modo "proposiciones" son lo verdadero ni tampoco simplemente aquello que enuncian. Todo "demostrar" presupone que el que comprende, así como representando llega ante el contenido proposicional, permanece inmodificado el mismo después de la realización del nexo representativo de demostración. Y recién el "resultado" del curso de demostración puede exigir un modo modificado de representación o antes bien el representar de lo hasta ahora no atendido.

14

En el conocimiento filosófico, por el contrario, comienza con el primer paso una transformación del hombre que comprende y a saber no en sentido moral-"existencial", sino conforme al ser-ahí. Ello quiere decir: la referencia al ser [Seyn] y antes siempre a la verdad del ser [Seyn] cambia en el modo de la remoción hacia el ser-ahí mismo. Porque en el conocimiento filosófico todo llega cada vez a la remoción al mismo tiempo –el ser humano en su estar en la verdad, ésta misma y con ello la referencia al ser [Seyn]– y de este modo nunca es posible un representar inmediato de algo presente ante la mano**, el pensar de la filosofía permanece extraño.

* Traducimos el sustantivado 'Das Zwischen' por 'el entre'. [N. de la T.]

** Traducimos 'Vorhandene' por 'presente ante la mano', para distinguirlo de 'Anwesende', 'presente', que el autor emplea reservando para el término 'Anwesendheit' el sentido metafísico de 'presencia'. [N. de la T.]

Sobre todo en el otro comienzo –conforme al preguntar por la verdad del ser [Seyn]– tiene que realizarse enseguida el salto al "entre". El "entre" del ser-ahí supera al χωρισμός, no en tanto tienda un puente entre el ser [Seyn] (de la entidad) y el ente, cual si fueran orillas presentes ante la mano, sino en tanto transforma a la vez al ser [Seyn] y al ente en su simultaneidad. El salto al entre salta recién al ser-ahí y no ocupa un lugar ya dispuesto.

La disposición fundamental del pensar en el otro comienzo oscila en las disposiciones, que alejadamente sólo se dejan nombrar como

*el espanto**	
la retención (cfr. Prospectiva, *13.* La retención)	el presentimiento (Ahnung)
el temor (cfr. Prospectiva, *6.* La disposición fundamental).	

La referencia interna de éstas es experimentada sólo en el examen de los ensambles singulares, en los que tienen que ensamblarse la fundación de la verdad del ser [Seyn] y el esenciarse de la verdad. Para la unidad de estas disposiciones falta la palabra, y sin embargo sería necesario hallarla, a fin de precaverse del más ligero malentendido, como si estuviera aquí todo puesto sobre una cobarde debilidad. Así juzga el ruidoso "heroísmo".

15 *El espanto*: más fácilmente aclarable en contraposición a la disposición fundamental del primer comienzo, al *asombro*. Pero la aclaración de una disposición no garantiza nunca que realmente *acierte*, en lugar de ser sólo representada.

El espantarse es el retroceder desde lo corriente del proceder en lo familiar, hacia la apertura de la afluencia de lo que se oculta, en cuya apertura lo hasta ahora corriente se muestra como lo extraño y a la vez el cautivamiento. Pero lo más corriente y por ello más desconocido es el abandono del ser. El espantarse hace al hombre retroceder ante esto, que el ente *es*, mientras antes el ente le era precisamente el ente: que el ente *es* y que esto –el ser [Seyn]– ha abandonado, se ha sustraído a todo "ente" y lo que así parecía.

Sin embargo *este* espantarse no es un mero retirarse ni la perpleja renuncia de la "voluntad", sino, porque en él justamente se abre el ocul-

* Traducimos el sustantivo 'Erschrecken' por 'espanto'; 'Verhaltenheit' por 'retención' en tanto estado de retención que indica el sufijo 'heit', y 'Scheu' por 'temor'. [N. de la T.]

tarse del ser [Seyn] y el ente mismo y la referencia a él quiere ser conservada, se une a este espantarse desde él mismo su más propia "voluntad", y esto es lo que aquí se denomina la *retención.*

La retención (cfr. Prospectiva, 13. La retención), la pre-disposición del estar dispuesto al rehuso como donación. En la retención domina, sin apartar aquel retroceder, el volverse al vacilante negarse como el esenciarse del ser [Seyn]. La retención es el *centro* (cfr. infra) para el espanto y el temor. Éstos caracterizan sólo más expresamente lo que *originariamente* le pertenece. Ella determina el estilo del pensar inicial en el otro comienzo.

Pero *el temor* no se confunde, según lo dicho, con la timidez ni tampoco se entiende en la dirección de ésta. Ello está tan poco permitido, que el aquí mentado temor hasta acrecienta la "voluntad" de retención, y esto desde la profundidad del fundamento de la unitaria disposición fundamental. De ella, del temor en particular, surge la necesidad del silencio, y éste es el predisponiente dejar esenciarse del ser [Seyn] como evento, 16 que determina toda posición en medio del ente y actitud con respecto al mismo.

El temor es el modo del acercarse y permanecer cerca de lo más lejano como tal (cfr. El último dios), que sin embargo en su hacer señas –cuando contenidas en el temor– se convierte en lo más próximo y concentra todas las referencias del ser [Seyn] (cfr. El salto, 115. La disposición conductora del salto).

¿Pero quién es capaz de entonar* esta disposición fundamental de la espantante-temerosa retención en el hombre esencial? ¿Y cuántos aún apreciarán que *este* afinamiento a través del ser [Seyn] no fundamenta ningún desviarse del ente, sino lo contrario?: la inauguración de su simplicidad y grandeza y la originaria forzosa necesidad de abrigar en el ente la verdad del ser [Seyn], para así dar al hombre histórico nuevamente un objetivo: *convertirse en el fundador y cuidador*** de la verdad del ser [Seyn], ser* el ahí como el fundamento usado por la esencia del ser [Seyn] mismo: *el cuidado****, no como pequeña preocupación por cualquier cosa ni como negación del júbilo y la fuerza, sino más originario que todo ello, porque únicamente *"a causa del ser [Seyn]"*, no del ser [Seyn] del hombre, sino del ser [Seyn] del ente en totalidad.

* Heidegger emplea toda una familia de palabras sobre la base del verbo raíz 'stimmen', que traducimos según el caso por afinar, disponer, acertar; 'anzustimmen', entonar; 'durchstimmen', predisponer; 'Vorstimmung', predisposición; 'Stimmung', disposición; 'Bestimmung', determinación. [N. de la T.]

** En el original alemán 'Wahrer', que traducimos por 'cuidador', guarda evidente relación con 'Wahrheit', 'verdad'. [N. de la T.]

*** Traducimos 'Sorge' por 'cuidado'. [N. de la T.]

La advertencia, ya a menudo repetida, de que el "cuidado" sólo ha de pensarse en el circuito inicial de la pregunta por el ser y no como un parecer cualquiera del hombre, personalmente casual, "de concepción de mundo", "antropológico", permanecerá aún en el futuro sin efecto, mientras los que sólo "escriben" una "crítica" de la pregunta por el ser nada experimenten ni quieran experimentar acerca de la indigencia del abandono del ser. Pues en la época de un "optimismo" suficientemente mal exhibido, suena "pesimista" ya sólo la expresión "cuidado" y "abandono del ser". Pero, dado que justamente las disposiciones anunciadas a través de estos nombres, junto con su opuesto en el circuito del preguntar inicial, se tornaron radicalmente *imposibles*, porque tienen como supuesto pensamientos de valor (ἀγαθόν) y las interpretaciones vigentes del ente y la concepción corriente del hombre, ¿quién querría meditar hasta el punto de, al menos, dejar convertir esto en una pregunta?

17

En el pensamiento inicial, sobre todo tienen que ser recorridos circuitos de la verdad del ser [Seyn], para luego, cuando resplandezca el ente, de nuevo retroceder a la ocultación. Este apartarse pertenece esencialmente a lo indirecto del "efecto" de toda filosofía.

En la filosofía lo esencial tiene que retroceder a lo inaccesible (para los muchos) después de, casi oculto, haberse convertido en golpe*, porque eso esencial es inaventajable y *por ello* tiene que sustraerse hacia el posibilitamiento del comienzo. Pues con el ser [Seyn] y su verdad se tiene que comenzar siempre de nuevo.

Todos los comienzos son en sí lo acabado inaventajable. Se sustraen a la historiografía, no porque sean supratemporalmente-eternos sino mayores que la eternidad: *los golpes* del tiempo que conceden al ser la apertura de su ocultarse. La propia fundación de este espacio-tiempo se llama: *ser*-ahí.

La retención, el centro predisponente del espanto y del temor, el *rasgo* fundamental de la disposición fundamental, en ella se predispone el *ser*-ahí a la *calma* del paso del último dios. Creando en esta disposición fundamental del ser-ahí, el hombre deviene el *custodio* de esta calma.

De este modo la meditación inicial del pensar deviene necesariamente auténtico pensar, quiere decir pensar que sienta un *objetivo*. Es sentado no cualquier objetivo y no *el* objetivo en general, sino el único y así singular objetivo de nuestra historia. Este objetivo es la *búsqueda* misma, la búsqueda del ser [Seyn]. Acaece y es el más profundo hallazgo mismo, cuando el hombre se convierte en cuidador de la verdad del ser [Seyn], en custodio de esa calma y está decidido a ello.

Ser *buscador, cuidador, guardián* –esto significa el *cuidado* como rasgo

* Traducimos 'Stoss' por 'golpe'. [N. de la T.]

fundamental del ser ahí–. En su nombre se concentra la determinación del hombre, en tanto es concebido a partir de su fundamento, es decir, 18 del ser-ahí, el cual vuelto hacia el *evento* como esencia del ser [Seyn] ha sido acaecido y sólo gracias a este origen como fundación del espacio-tiempo ("temporalidad") puede encarecerse, para transformar la indigencia del abandono del ser en la necesidad del crear como devolución del ente.

Y ensamblando* en los ensambles del ser [Seyn] estamos *a disposición de los dioses*.

La búsqueda misma es la meta. Y ello significa: "metas" son todavía demasiado de primer plano y se colocan siempre todavía ante el ser [Seyn] –y soterran lo necesario.

A *disposición de los dioses* –¿qué significa esto?– ¿Cuando los dioses son lo indeciso, porque lo abierto del diosar permanece aún rehusado? Esas palabras significan: a disposición para ser empleado en la inauguración de ese abierto. Y empleados del modo más recio son quienes precisamente predeterminan la apertura *de ese* abierto y tienen que producir la disposición a ella, en tanto piensan (erdenken) la esencia de la verdad y la elevan a pregunta. A "disposición de los dioses" –significa: estar muy lejos y afuera, fuera de lo corriente del "ente" y de sus interpretaciones–; pertenecer a los más lejanos, para los cuales la huida de los dioses en su más amplia sustracción permanece lo más cercano.

Nos movemos ya, aunque apenas transitoriamente, en otra verdad (en la esencia de "verdadero" y "correcto" transformada más originariamente).

La fundación de esta esencia exige naturalmente un esfuerzo del pensar, como tuvo que ser realizada sólo en el primer comienzo del pensamiento occidental. Este esfuerzo nos es extraño, porque no vislumbramos nada de lo que exige el dominio de lo *simple*. Hasta los actuales, en cuyo abandono apenas son dignos de mención, permanecen excluidos del saber acerca del camino pensante; se fugan a "nuevos" contenidos y se dan y crean con el aporte de lo "político" y lo "ra- 19 cial" un atavío hasta ahora no conocido de la antigua comedia de revista de la filosofía escolar.

Se apela a los llanos charcos de las "vivencias", incapaces de medir la amplia estructura del espacio pensante y de pensar la profundidad y altura del ser [Seyn] en tal inauguración. Y donde se cree ser superior a la "vivencia".

* El autor, como en otros muchos casos, emplea una familia de palabras que contextualiza un sentido: 'fügen', 'Fuge', 'Verfügung', que traducimos respectivamente por 'ensamblar', 'ensamble' y 'a disposición'. [N. de la T.]

Ello sucede como apelación a una vacía sagacidad.

Pero ¿de dónde ha de venir la educación para un pensar esencial? De un previo-pensar y andar los senderos decisivos.

¿Quién, por ejemplo, acompaña el largo sendero de la fundación de la verdad del ser [Seyn]? ¿Quién sospecha algo de la *necesidad* del pensar y preguntar, de esa necesidad que no requiere las muletas del por qué ni el apoyo del para qué?

Cuanto más necesario el decir pensante acerca del ser [Seyn], tanto más inevitable deviene el silencio de la verdad del ser [Seyn] a través del *curso* del preguntar.

Más fácilmente que otros el poeta encubre la verdad en la imagen y la obsequia entonces a la mirada para preservación.

Pero ¿cómo abriga el pensador la verdad del ser [Seyn], sino en la pesada lentitud del curso de sus pasos interrogadores y de su ligada sucesión? Inaparentemente, como en campo solitario bajo el gran cielo, el sembrador con paso grave, interrumpido, reteniéndose a cada instante, mide los surcos y al tiro del brazo recorre y configura el oculto espacio de todo crecer y madurar. ¿Quién es aún capaz de realizar esto en el pensar, como lo más inicial de su fuerza y como su supremo futuro?

Cuando una pregunta pensante no es tan simple y preeminente que determine la voluntad de pensar y el estilo pensante de siglos, en tanto les proporciona lo sumo por pensar, entonces es mejor que permanezca sin interrogar. Pues aumenta –meramente recitada– sólo la incesante 20 feria de los variados "problemas" cambiantes, de esos "reproches", que nada aciertan y por los cuales nadie es alcanzado.

¿Qué sucede –apreciado de esta manera– con la pregunta por el ser [Seyn] como pregunta por la verdad del ser [Seyn], pregunta que volviendo sobre sí misma interroga a la vez al ser [Seyn] de la verdad? ¿Por cuánto tiempo tiene que hacerse solitario el camino sobre el que recién es encontrada la pregunta por la verdad?

Lo que en el futuro y en verdad pueda llamarse filosofía, ha de producir como primero y único lo siguiente: primero hallar, es decir, *fundar* el lugar del preguntar pensante de la pregunta nuevamente inicial: *el ser-ahí* (cfr. El salto).

La pregunta pensante por la verdad del ser [Seyn] es el instante, que soporta al tránsito. Este instante no es nunca realmente comprobable, menos aún para calcular. Sienta recién el tiempo del evento. La única simplicidad de este tránsito no es nunca historiográficamente asible, porque la "historia" pública historiográfica hace mucho tiempo que ha pasado de largo, cuando le puede ser indirectamente mostrado. De este modo una larga futuridad se mantiene abierta a este instante, supuesto que una vez más el abandono del ser del ente deba ser quebrado.

En el ser-ahí y *como* ser-ahí el ser [Seyn] acaece-apropiadoramente

la verdad, que hasta lo manifiesta como el rehuso, como ese ámbito del hacer señas y de la sustracción –de la calma–, donde recién se deciden advenimiento y huida del último dios. *Para ello* el hombre no tiene capacidad de producir nada y luego mínimamente, cuando le es abandonada la preparación de la fundación del ser-ahí, de tal modo que esta tarea determina de nuevo en modo inicial la esencia del hombre.

6. La disposición fundamental

En el primer comienzo: el asombrarse.
En el otro comienzo: el presentir.*

Todo estaría mal interpretado y malogrado si quisiéramos mediante un análisis y acaso "definición" preparar la disposición fundamental y liberar su poder predisponiente. Sólo porque lo cubierto con la palabra "disposición" hace mucho tiempo es desatendido por la psicología, sólo porque hasta la manía de "vivencia" hoy más que nunca tenía que arrebatar hacia el extravío todo lo que se dice acerca de la disposición sin una meditación sobre ella, sólo por ello de vez en cuando tiene que decirse una palabra indicadora "sobre" la disposición. 21

Todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral de la disposición fundamental. Falta la disposición fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras.

Cuando ya hace mucho tiempo una incomprensión del "pensar" domina la opinión sobre la "filosofía", la representación y juicio acerca de la disposición sólo puede entonces ser por completo un acodo de la malinterpretación del pensar (disposición es lo enclenque, errante, no claro y pesado frente a la agudeza, corrección, claridad y ligereza del "pensamiento"). En el mejor de los casos, puede ser tolerada como ornamento del pensar.

Pero la disposición fundamental *dispone* al ser-ahí y con ello al *pensar* como proyecto de la verdad del ser [Seyn] en la palabra y el concepto.

La disposición es el chispeo del estremecimiento del ser [Seyn] como evento en el ser-ahí. Chispeo: no como un mero desaparecer y borramiento, sino viceversa: como conservación de la chispa en el sentido del claro del ahí, conforme al pleno quiebre del ser [Seyn].

* En ambos verbos sustantivados, 'Er-staunen' y 'Er-ahnen', el autor emplea su frecuente recurso, no reproducible aquí en castellano, de separar el prefijo, en este caso 'er' que aporta el sentido de producir, efectuar algo, para acentuar el sentido que otorga a la palabra base. [N. de la T.]

La disposición fundamental del otro comienzo apenas si puede, y hasta en tránsito hacia él, ser denominada por un nombre. Pero la nominación múltiple no niega la simplicidad de esta disposición fundamental y muestra sólo lo inasible de todo lo simple. La disposición 22 fundamental nos ordena: el espanto, la retención, el temor, el presentimiento, el presentir.

El presentir inaugura la amplitud de la ocultación de lo asignado y tal vez rehusado.

El presentimiento –mentado conforme a la disposición fundamental– no se dirige, como presentimiento habitual pensado calculadoramente, a la temporalidad venidera y sólo próxima, recorre y mide toda la temporalidad: el espacio-de juego-temporal del ahí.

El presentir es en sí la permanencia, que se retrofunda a sí misma, del poder predisponiente, el *abrigar* vacilante, y sin embargo elevándose por encima de toda incerteza del mero opinar, del descubrimiento de lo oculto como tal, del rehuso.

El presentimiento pone la in-stancia inicial en el ser-ahí. Es en sí al mismo tiempo espanto y entusiasmo –supuesto siempre que aquí como disposición fundamental entone y de-termine el estremecimiento del ser [Seyn] en el ser-*ahí* como *ser*-ahí.

Todo nombramiento de la disposición fundamental en una sola palabra se fija sobre una opinión errónea. Toda palabra es tomada respectivamente de lo tradicional. Que la disposición fundamental del otro comienzo tenga que ser de nominación múltiple no contradice su simplicidad sino atestigua su riqueza y su extrañeza.

Toda meditación sobre esta disposición fundamental es siempre sólo un lento preparativo a la disponiente incidencia de la disposición fundamental, que de modo radical debe permanecer una casualidad*. El preparativo para tal casualidad evidentemente sólo puede subsistir, según la esencia de la disposición, en la acción pensante transitoria; y ésta tiene que crecer desde el verdadero *saber* (de la custodia de la verdad del ser [Seyn]).

Pero si el ser [Seyn] se esencia como rehuso y debe elevarse éste mismo en *su* claro y ser conservado como rehuso, entonces la disposición al rehuso sólo puede subsistir como *renuncia*. Sin embargo, la renuncia no es aquí el mero no querer tener y dejar-de-lado, sino que acontece como la más elevada forma de la posesión, cuya soberanía encuentra la 23 decisión en la franqueza del entusiasmo por la inimaginable donación del rehuso.

* 'Zu-fall', casualidad, es escrito con separación del prefijo, en correspondencia con 'Einfall', que traducimos por 'incidencia'. [N. de la T.]

En esta decisión lo abierto del tránsito es perseverado y fundado –el abismoso en medio del entre con respecto al nunca más del primer comienzo y su historia y al todavía no de la realización del otro comienzo.

En esta decisión tiene que haber hecho pie toda custodia del ser-ahí, en tanto el hombre como fundador del ser-ahí tiene que convertirse en custodio de la calma del paso del último dios (cfr. La fundación).

Pero esta decisión, como presintiente, es sólo la sobriedad de la fuerza sufriente de lo creador, aquí del que proyecta la verdad del ser [Seyn], que inaugura la calma de la violencia esencial del ente, a partir de la cual el ser [Seyn] (como evento) deviene perceptible.

7. Acerca del evento

¿Cuán alejado está de nosotros el dios, aquél que nos designa fundadores y creadores, porque su esencia los necesita?

Tan alejado está, que no podemos decidir si se mueve hacia nosotros o se aparta.

Y pensar [erdenken] plenamente a *esta* lejanía misma en su esenciarse como el espacio-tiempo de la máxima decisión, significa preguntar por la verdad del ser [Seyn], por el evento mismo, del que surge toda historia venidera, si aún habrá historia.

Esta lejanía de la indecidibilidad de lo extremo y primero es lo aclarado para el ocultarse, es el esenciarse de la verdad misma como verdad del ser [Seyn].

Pues lo que se oculta de este claro, la lejanía de la indecidibilidad, no es un mero vacío presente a la mano e indiferente, sino el esenciarse mismo del evento como esencia del evento, del vacilante rehuso, que como perteneciente ya acaece-apropiadoramente al ser-ahí, al detenerse del instante y del sitio de la primera decisión. 24

En la esencia de la verdad del evento se decide y funda al mismo tiempo todo lo verdadero, el ente deviene siendo, se desliza el no ente a la apariencia del ser [Seyn]. Esta lejanía es sobre todo: la más lejana y para nosotros primera cercanía al dios, pero también la indigencia del abandono del ser, velado a través de la ausencia de indigencia, que se atestigua por eludir la meditación. En el esenciarse de la verdad del ser [Seyn], *en* el evento y *como* evento, se oculta el último dios.

La larga cristianización del dios y la creciente publicación de toda dispuesta referencia al ente han socavado de igual modo obstinado y encubierto las condiciones previas, gracias a las cuales en la lejanía de la indecidibilidad algo está sobre la huida o advenimiento del dios, cuyo esenciarse no obstante llega a la experiencia del modo más íntimo, para un saber que por cierto sólo como creador está en la verdad.

Crear –mentado aquí en sentido más amplio– significa todo abrigo de la verdad en el ente.

Cuando se dice acerca de dios y los dioses, pensamos según larga costumbre del representar en *la* forma que anuncia todavía lo más frecuentemente el nombre ya mismo plurisignificante de "trascendencia". Se mienta aquello que excede al ente presente ante la mano y bajo éste sobre todo al hombre. Aun donde son negados modos particulares de lo que excede y de la excedencia, no se reniega sin embargo de este modo mismo de pensar. Conforme a él es posible obtener una vista de conjunto de las actuales "concepciones de mundo":

1. Lo trascendente (inexactamente denominado también "la trascendencia") es el dios del cristianismo.

2. Se niega esta "trascendencia" y se plantea al "pueblo" mismo –bastante indeterminado en su esencia– como meta y finalidad de toda historia. Esta "concepción de mundo" anticristiana es sólo *aparentemente* no cristiana; pues no obstante concuerda en lo *esencial* con ese modo de pensar, que "caracteriza" al liberalismo.

25

3. Lo trascendente es aquí una "idea" o "valores" o un "sentido" tal para el que no se vive ni muere, pero que debe realizarse a través de la "cultura".

4. Cada dos de estas trascendencias –ideas populares y cristianismo, o ideas populares y política cultural, o cristianismo y cultura– o las tres son mezcladas en diferentes grados de determinación. Y esta mixtura es hoy la "concepción de mundo" media y predominante, en la que todo es también mentado y nada más puede llegar a decisión.

Por más diferentes que sean estas "concepciones de mundo" y por más que se combatan con vehemencia abierta u ocultamente –si el intrigarse en lo indeciso puede ser llamado aún una lucha–, todas convienen en primer lugar, sin saberlo y sin considerarlo, en que el hombre es planteado como lo que ya se conoce en su esencia, como el ente con respecto al cual y a partir del cual toda "trascendencia" es determinada y a saber como lo que por cierto recién ha de determinar al hombre. Pero esto ha sido hecho radicalmente imposible, porque el hombre ya ha sido fijado en su determinabilidad, en lugar de determinarlo con respecto a aquello que tiene que ser re-movido de la fijación vigente para de este modo recién ser dispuesto a una determinabilidad.

Pero ¿cómo ha de ser removido el hombre de sus encallamientos, a los que pertenece ante todo el dominio de esas "trascendencias" y de sus mezclas? Si tiene que realizar esto por sí, ¿no es entonces la presunción de competencia *aún* mayor que donde permanece simplemente planteada como pauta?

¿O se da la posibilidad de que esta remoción sobrevenga al hombre? De todas maneras. Y ello es la indigencia del abandono del ser. Esta

indigencia no requiere en primer lugar auxilio, sino que debe antes convertirse en auxiliante. Pero esta indigencia tiene sin embargo que ser experimentada. ¿Y si el hombre está endurecido a su respecto, y según parece, tan obstinadamente como nunca hasta ahora? Entonces tienen que venir los despertadores, quienes en último término piensan que habrían descubierto la indigencia, porque saben que la *sufren*. 26

El despertar de esta indigencia es la primera remoción del hombre a ese *entre*, donde la confusión asedia proporcionadamente y el dios permanece en la huida. Pero este "entre" no es ninguna "trascendencia" con referencia al hombre, sino que es por el contrario ese abierto, al que el hombre pertenece como fundador y cuidador, en tanto como ser-ahí es acaecido-apropiadoramente por el ser [Seyn] mismo, que no se esencia de otro modo, pues, que como evento.

Si el hombre a través de esta remoción llega a estar en el evento y permanece con instancia en la verdad del ser [Seyn], entonces está aún siempre sólo en el salto a la experiencia decisiva, de si en el evento la ausencia o el acceso del dios se decide por él o contra él.

Tan sólo cuando apreciamos cuán únicamente necesario es el ser y cómo sin embargo no se esencia como el dios mismo, tan sólo cuando hemos dispuesto nuestra esencia a estos abismos entre el hombre y el ser [Seyn] y el ser [Seyn] y los dioses, tan sólo entonces comienzan nuevamente "presupuestos" a devenir reales para una "historia". Por ello rige para el pensar sólo la meditación acerca del "evento".

Finalmente y en primer lugar el "evento" sólo puede ser pensado [er-dacht] (forzado ante el pensar inicial), cuando el ser [Seyn] mismo ha sido concebido como el "entre" para el paso del último dios y para el ser-ahí.

El evento transfiere el dios al hombre, en tanto adjudica éste al dios. Esta transfiriente adjudicación es evento, en tanto la *verdad* del ser [Seyn] es fundada como ser-ahí (transformado el hombre, movido a la decisión del ser-ahí y ser-ausente) y la historia toma a partir del ser [Seyn] su otro comienzo. Pero la verdad del ser [Seyn], como apertura del ocultarse, es al mismo tiempo el extasiarse en la decisión acerca de lejanía y cercanía de los dioses y de este modo la disposición al paso del último dios. 27

El evento es el entre con referencia al paso del dios y la historia del hombre. Pero no el indiferente ámbito intermedio, sino que la referencia al paso es la inauguración del quiebre empleada por el dios (cfr. El salto, 157 y 158. El quiebre y las "modalidades"), y la referencia al hombre es el acaeciente hacer surgir la fundación del ser-ahí y con ello la necesidad del abrigo de la verdad del ser [Seyn] en el ente como una devolución del ente.

Paso no es historia e historia no es evento y evento no es paso, y sin

embargo los tres (si de algún modo pueden degradarse en lo numérico) sólo pueden ser experimentados y pensados (er-dacht) en sus referencias, es decir, desde el evento-apropiador mismo.

La lejanía de la indecidibilidad evidentemente no es un "más allá", sino lo *más próximo* del aún no fundado ahí del ser-ahí, devenido con instancia en la disposición al rehuso en tanto esenciarse del ser [Seyn].

Esto próximo es tan cercano, que todo inevitable ejercicio de maquinación y del vivenciar necesariamente ya tiene que haber pasado por él y por ello tampoco puede nunca ser retornado inmediatamente a él. El evento permanece lo más extraño.

*8. Acerca del evento**

La huida de los dioses tiene que ser experimentada y soportada.
Esta subsistencia funda la más lejana cercanía al evento.
Este evento es la verdad del ser [Seyn].

Tan sólo en esta verdad se inaugura la indigencia del abandono del ser.

28 A partir de esta indigencia la fundación de la verdad del ser, la fundación del ser-ahí, deviene necesaria.

Esta necesidad se realiza en la continua decisión imperante en todo ser humano histórico: si el hombre es en el futuro un perteneciente a la verdad del ser y de este modo a partir de esta pertenencia y para ella abriga la verdad como algo verdadero en el ente, o si el inicio del último hombre desaloja a éste en la disimulada animalidad y niega al hombre histórico el último dios.

¿Qué es cuando se extingue la lucha por las pautas, cuando el igual querer no quiere ya ninguna grandeza, es decir, ya no crea voluntad alguna por la máxima diferencia de caminos?

Cuando todavía el otro comienzo se prepara, entonces ello está, en tanto una gran transformación, oculto, y cuanto más oculto mayor el acaecimiento. El error subsiste evidentemente, como si un esencial cambio repentino, que toma radicalmente a todo, tuviera también que ser sabido y captado enseguida y en general por todos y jugarse en público. Sólo pocos están siempre en la claridad de este relámpago.

Los más tienen esa "fortuna" de encontrarse en algo presente ante la mano y *de este modo* ejercer lo suyo en persecución de la utilidad para un todo.

En el otro comienzo es pensado previamente ese totalmente otro, que

* Cfr. Prospectiva, 16. Filosofía.

fue llamado el ámbito de decisión, en el que el verdadero ser [Seyn] histórico de los pueblos se gana o pierde.

Este ser –la historicidad– nunca es en cada época el mismo. Está ahora ante una transformación esencial, en tanto recibe como tarea fundar ese ámbito de decisión, ese contexto eventual [Ereigniszusammenhang], tan sólo gracias al cual el ente humano histórico se pone ante sí mismo. La fundación de este ámbito exige una enajenación, que es lo contrario de la propia tarea. Ella sólo puede ser cumplida desde el coraje por el a-bismo. Este ámbito, si tal caracterización de algún modo basta, es el *ser-ahí*, ese entre, que recién fundándose a sí mismo separa, reúne y apropia recíprocamente al hombre y al dios. Lo que se inaugura en la fundación del ser-ahí es el evento. Con ello no se mienta un "enfrente", algo intuible y una "idea", sino el hacer señas hacia aquí y el mantenerse allá en lo abierto del ahí, que es precisamente el punto aclarador-ocultante de cambio en este viraje*.

29

Este viraje gana su verdad sólo en tanto es disputada como contienda entre tierra y mundo y de este modo lo verdadero es abrigado en el ente. Sólo historia que se funda en el ser-ahí tiene la garantía de una pertenencia a la verdad del ser.

9. Perspectiva

El ser [Seyn] como evento –vacilante negación como (rehuso). Madurez: *fruto* y *donación*. Lo noedor en el ser [Seyn] y el impulso contrario; *conflictivo* (Ser [Seyn] o no ser).

El ser [Seyn] se esencia en la *verdad*: claro para el ocultarse.

La verdad como esencia del *fundamento*: fundamento –el *en dónde* fundado (no el *de dónde* como causa).

El fundamento funda como *a-bismo*: la *indigencia* como lo abierto del ocultarse (no el "vacío", sino a-bismosa inagotabilidad).

El a-bismo como el *espacio-tiempo*.

El espacio-tiempo, el *sitio-instantáneo* de la contienda (ser [Seyn] o no ser).

La contienda como contienda de *tierra* y *mundo*, porque verdad del ser [Seyn] sólo en el abrigo y éste como el "entre" fundante en el ente. Separación de tierra y mundo.

Las vías y modos del abrigo –*el ente*.

* Traducimos 'Kehre' por 'viraje'. [N. de la T.]

30

10. Acerca del evento

El ser [Seyn] se esencia como el evento.

El esenciarse tiene centro y amplitud en el viraje. La resolución de contienda y réplica.

El esenciarse es garantizado y abrigado en la verdad.

La verdad acaece como la aclarante ocultación.

La estructura fundamental de este acaecer es el espacio-tiempo que de él surge.

El espacio-tiempo es lo que sobresale para las apreciaciones del quiebre del ser [Seyn].

El espacio-tiempo es como ensamble de la verdad originariamente el sitio-instantáneo del evento.

El sitio-instantáneo se esencia a partir de éste como la contienda de tierra y mundo.

La impugnación de la contienda es el ser-ahí.

El ser-*ahí* acaece en los modos del abrigo de la verdad desde la acreditación del aclarado-oculto evento.

El abrigo de la verdad hace venir lo verdadero como ente a lo abierto y disimulado.

El ente está tan sólo de este modo en el ser [Seyn].

El ente es. El ser [Seyn] se esencia.

El ser [Seyn] (como evento) necesita al ente, a fin de que él, el ser [Seyn], se esencie. No así requiere el ente al ser [Seyn]. El ente puede todavía "ser" en el abandono del ser, bajo cuyo dominio la *inmediata* asibilidad, utilidad y servicialidad de todo tipo (todo debe servir al pueblo, por ejemplo) evidentemente determinan *lo que* es *ente* y lo que no.

Esta aparente autonomía del ente con respecto al ser [Seyn], como si éste fuera sólo un suplemento del pensar representativo "abstracto", no es sin embargo una primacía, sino sólo el signo de prerrogativa para la enceguecedora decadencia.

Este ente "real", concebido desde la verdad del ser [Seyn], es el no-ente, bajo el dominio de la inesencia de la apariencia, cuyo origen permanece allí encubierto.

31

El *ser*-ahí, en tanto fundación de la impugnación de la contienda en lo por él inaugurado, es humanamente esperado y llevado en la instancia, perteneciente al evento y que soporta al ahí.

El pensar del ser [Seyn] como evento es el pensar inicial, que como confrontación con el primer comienzo prepara al otro.

El primer comienzo piensa al ser [Seyn] como presencia desde el presenciarse, que expone el primer resplandor *de un* esenciarse del ser.

*11. El evento - el ser-ahí - el hombre**

1. *Evento*: la segura luz del esenciarse del ser [Seyn] en el extremo horizonte de la más íntima indigencia del hombre histórico.
2. *El ser-ahí*: el entre en medio-abierto y de este modo ocultante, entre el advenimiento y la huida de los dioses y el hombre enraizado en él.
3. El ser ahí tiene el origen en el evento y su viraje.
4. Por ello está sólo *por fundar* como la y en la verdad del ser [Seyn].
5. La fundación –no creación– es dejar-ser-fundamento por parte *del hombre* (cfr. Los singulares, pocos...), quien tan sólo con ello vuelve a *sí* y recobra el sí-mismo.
6. El fundamento fundado es a la vez abismo para el quiebre del ser [Seyn] e infundamento para el abandono del ser del ente.
7. La disposición-fundamental de la fundación es la *retención* (cfr. allí).
8. La retención es la destacada, instantánea referencia al evento en el ser llamado por su clamor.
9. El ser-ahí es el acaecimiento fundamental de la historia venidera. Este acaecimiento surge del evento y deviene posible sitio instantáneo para la decisión sobre el hombre –su historia o ahistoria, como su tránsito al ocaso. 32
10. El evento y el ser-ahí están en su esencia, es decir, en su pertenencia como fundamento de la historia, todavía plenamente ocultos y han sido por largo tiempo extraños. Faltan los puentes; los lanzamientos no han sido aún cumplidos. Todavía está ausente la profundidad de la experiencia de la verdad y la meditación para ellos satisfactorias: la fuerza de la elevada *decisión* (cfr. allí). Por el contrario hay en el camino sólo numerosas oportunidades y medios de malentendido, porque también falta el saber de lo acaecido en el primer comienzo.

12. Evento e historia

Historia no tomada aquí como un ámbito del ente entre otros, sino sólo en vista al esenciarse del ser [Seyn] mismo. De este modo, ya en *Ser y tiempo* la historicidad del ser-ahí ha de entenderse sólo desde la intención fundamental-ontológica y no como un aporte a la filosofía de la historia presente ante la mano.

El evento-apropiador es la historia originaria misma, con lo que podría insinuarse que aquí en general la esencia del ser [Seyn] es concebida "históricamente". Sólo que, por cierto, "históricamente", pero no co-

* Cfr. La fundación.

giendo al paso un concepto de historia, sino *históricamente* porque ahora la esencia del ser [Seyn] ya no quiere decir sólo la presencia, sino el pleno esenciarse del a-bismo espacio-temporal y por lo tanto de la verdad. Con ello resulta a la vez el saber acerca de la *singularidad* del ser [Seyn]. Pero a través de ello no es repuesto algo así como la "naturaleza", sino de igual modo originariamente transformada. En este originario concepto de la historia ha sido recién ganado el ámbito en el que se
33 muestra por qué y cómo historia es "más" que hecho y voluntad. También "destino" pertenece a la historia y no agota su esencia.

El camino hacia la esencia de la historia, concebido a partir del esenciarse del ser [Seyn] mismo, está "fundamentalontológicamente" preparado a través de la fundación de la historicidad sobre la temporalidad. Ello significa, en el sentido de la "pregunta por el ser", conductora única en *Ser y tiempo*: el tiempo, en tanto *espacio-tiempo,* retoma en sí la esencia de la historia; pero en tanto el espacio-tiempo es el abismo del fundamento, es decir, de la verdad del ser, se encuentra en su interpretación de la historicidad la remisión a la esencia del ser mismo, cuya interrogación es allí el único esfuerzo y no una teoría de la historia ni una filosofía de la historia.

*13. La retención**

Ella es el estilo del pensar inicial sólo porque tiene que convertirse en el estilo del ser humano venidero, del fundado en el ser-ahí, es decir, predispone y soporta a esta fundación.

Retención –como estilo– la autocerteza de la competencia fundante y de la consistencia enconada del ser-ahí. Determina el estilo, porque es *la disposición fundamental.*

Disposición (cfr. el *Curso sobre Hölderlin*)** es mentada aquí en sentido con instancia: la unidad de la distribución de todo encanto y del proyecto y asiento de todo éxtasis y *subsistencia* y *realización de la verdad del ser.* Toda otra representación externa y "psicológica" de "disposición" ha de ser mantenida alejada. De allí que la disposición nunca sea únicamente el cómo que acompaña, alumbra y ensombrece todo hacer y dejar del hombre, que ya estaría establecido, sino que a través de la
34 disposición recién es apreciada la dimensión de éxtasis del ser-ahí y le

* Cfr. supra 5. Para los pocos - Para los insólitos, pp. 14 y ss; cfr. infra La fundación, 193. El ser-ahí y el hombre.

** Semestre de invierno 1934-1935, *Himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"* (edición alemana de *Obras completas*, tomo 39, Frankfurt a.M., V. Klostermann).

es atribuida la simplicidad del encanto, mientras se trate de la *retención* como disposición fundamental.

Es la disposición-fundamental, porque dispone el sondeo del fundamento del ser-ahí, del evento, y con ello la fundación del ser-ahí.

La retención es la más fuerte y a la vez la más delicada disposición [Bereitschaft] del ser-ahí para el acaecimiento-apropiador, el ser arrojado en el verdadero estar interior en la verdad por el *viraje al evento* (cfr. El último dios). Sólo en la retención acierta el dominio del último dios; la retención procura *la gran calma* a aquél, el dominio, y a éste, el último dios.

Retención dispone al respectivo instante fundador de un abrigo de la verdad en el ser-ahí venidero del hombre. Esta historia fundada en el ser-ahí es la oculta historia de la gran calma. Sólo en ella un pueblo puede aún *ser.*

Sólo esta retención puede reunir esencia humana y reunión humana en sí misma, es decir, en la determinación de su cometido: la subsistencia* del último dios.

¿Nos está aún *determinada* una historia en el futuro, toda otra cosa de lo que parece ahora ser considerado: la turbia cacería de sucesos que se devoran a sí mismos, que sólo se dejan asir fugazmente con el mayor ruido?

Si aún ha de sernos donada una historia, es decir, un estilo del serahí, entonces sólo *puede* ser la *oculta historia de la gran calma,* en la cual y como la cual el dominio del último dios inaugura y configura al ente.

Por consiguiente tiene que llegar recién la gran calma sobre el mundo, para la tierra. Esta calma surge sólo del silencio. Y este callar brota sólo de la retención. Ella predispone como disposición fundamental la intimidad de la contienda entre mundo y tierra y con ello la impugnación del acceso del acaecimiento.

El ser-ahí como impugnación de este conflicto tiene su esencia en el abrigo de la verdad del ser [Seyn], es decir, del último dios en el *ente* (cfr. La fundación). 35

La retención y el cuidado

La retención es el fundamento del cuidado. La retención del *ser*-ahí fundamenta recién al cuidado como la instancia que soporta al ahí. Pero el cuidado –ha de decirse siempre nuevamente– no mienta melancolía, congoja y atormentada aflicción por esto o aquello. Todo ello es sólo la

* Traducimos 'Beständnis' por 'subsistencia'. [N. de la T.]

inesencia del cuidado, en tanto además es puesto en otro malentendido, de ser una "disposición" y "actitud" entre otras.

En el dicho: "él cuidará del orden" –tener cuidado– se manifiesta algo de la esencia del cuidado: la decisión anticipadora. Pero a la vez el cuidado no es una mera actitud de la voluntad, no es de ningún modo calculable a partir de una facultad del alma.

Cuidado es, en tanto subsistencia del *ser*-ahí, la anticipadora decisión por la verdad del ser [Seyn] y la distribuyente detención de lo asignado en el ahí sobre todo; el fundamento de este sobre todo es la retención del ser-ahí. Ésta predispone sólo como acaecida pertenencia a la verdad del ser.

Retención como el origen de la calma y como ley de la concentración. La concentración en la calma y el abrigo de la verdad. Abrigo de la verdad y su despliegue en el procurar y en el trato.

Retención como apertura para la callada cercanía del esenciarse del ser [Seyn], disponiendo al más lejano estremecerse de acaecientes señas desde la lejanía de lo indecidible.

Retención y buscar; el supremo hallazgo en el buscar mismo la cercanía para la decisión.

36 Retención: el contenido salto previo al viraje del evento (por ello ninguna huida romántica ni descanso de hombre de bien).

Retención, silencio y lenguaje

Le falta a uno la palabra; ello no como acontecimiento ocasional, en el que un discurso y enunciado realizable no se cumple, donde sólo el enunciado y repetición de lo ya dicho y decible no es realizado, sino más originariamente. La palabra no llega aún para nada a la palabra, si justamente a través del faltar llega en el primer salto. Lo faltante es el evento como seña y acceso del ser [Seyn].

La falta es la condición inicial para la posibilidad que se despliega de un originario –poético– nombramiento del ser [Seyn]. Lenguaje y la gran calma, la simple cercanía de la esencia y la clara lejanía del ente, cuando recién la palabra vuelve a obrar. ¿Cuándo será ese tiempo? (cfr. El pensar inicial como inconcebible).

La retención: el resistir creador en el a-bismo (cfr. La fundación, 238.-242. El espacio-tiempo).

14. Filosofía y concepción de mundo

Filosofía es el saber inútil, aunque señorial.
Filosofía es el terrible pero insólito preguntar por la verdad del ser [Seyn].

Filosofía es la fundación de la verdad bajo simultánea privación de lo verdadero.
Filosofía es el querer volver al comienzo de la historia y de este modo el querer sobrepasarse.

Por ello la filosofía tomada desde fuera es sólo un adorno, tal vez una pieza de teoría y contemplación de la cultura, tal vez aún una pieza de herencia, cuyo fundamento se ha perdido. *De este modo tienen* los muchos que tomar la filosofía y justamente allí y entonces, donde y cuando es para pocos una indigencia. 37

La "concepción de mundo" orienta la experiencia en una vía determinada y su circuito, siempre tan lejos, que la concepción de mundo nunca es cuestionada; de allí que la concepción de mundo estrecha y ata una verdadera experiencia. Esto es su fuerza, visto desde ella.

La filosofía *inaugura* la experiencia, pero por ello *no* puede justamente fundar historia *de inmediato*.

Concepción de mundo es siempre un término, en la mayoría de los casos uno largamente arrastrado y no sabido como tal.

Filosofía es siempre un comienzo y exige la superación de sí misma.

Concepción de mundo debe negarse nuevas posibilidades, para permanecer sí misma.

Filosofía puede por largo tiempo interrumpirse y aparentemente desaparecer.

Ambas tienen sus diferentes tiempos y se mantienen en medio de la historia en grados totalmente diferentes del ser-ahí. La distinción entre "filosofía científica" y "filosofía de concepción de mundo" es la última estribación de la perplejidad filosófica del siglo XIX, en cuyo curso la "ciencia" se convirtió en una peculiar significación cultural técnica y por otra parte la "concepción de mundo" del singular como reemplazo del suelo desaparecido, bastante sin fuerzas, debía aún concentrar "valores" e "ideales".

Lo que se encuentra como último resto auténtico en el pensamiento de la filosofía "científica" (cfr. la concepción más profunda en Fichte y Hegel) es: sobre el fundamento y a consecuencia de la idea del saber como certeza (autocerteza) fundamentar y construir unitaria y sistemáticamente (matemáticamente) lo sabible. Todavía vive en esta intención de la filosofía "científica" un impulso de la filosofía misma, salvar todavía su *más propio asunto ante* el opinar discrecional de concepción de mundo que se torna arbitrario y del modo necesariamente restrictivo e imperioso de la concepción de mundo en general. Pues aún en la concepción de mundo "liberal" se encuentra esto ergotista, en el sentido de que exige dejar a cada uno su opinión. Mas lo discrecional es la esclavitud de lo "casual". 38

Pero el asunto más propio de la filosofía es olvidado, malinterpreta-

do a través de la "teoría del conocimiento"; y donde la "ontología" aún es entendida (Lotze), permanece sin embargo como *una* disciplina entre otras. Que y cómo la antigua pregunta conductora (τί τὸ ὄν) aquí se ha salvado y sin embargo transformado a través de toda la filosofía moderna, no llega a claro saber porque a la filosofía le falta ya la necesidad y debe su "cultivo" a su carácter de "bien cultural".

"Concepción de mundo" es al igual que el dominio de "imágenes de mundo" una excrecencia de la modernidad, una *consecuencia* de la metafísica moderna. En ello también se encuentra fundamentado por qué la "concepción de mundo" intenta entonces ponerse *por encima* de la filosofía. Pues con el ascenso de las "concepciones de mundo" desaparece la posibilidad de una voluntad para la filosofía, hasta el grado de que finalmente la concepción de mundo debe defenderse de la filosofía. Lo logra tanto antes cuanto más entre tanto la filosofía misma tuvo que decaer y sólo pudo ser aún erudición. Este curioso fenómeno del dominio de *"concepciones de mundo"* ha intentado –y a saber no casualmente– hacerse tributario también de la última gran filosofía: la filosofía de Nietzsche. Ello se logró tanto más fácilmente cuanto que Nietzsche mismo negó a la filosofía como "erudición" y con ello *aparentemente* ingresó del lado de la "concepción de mundo" (¡como "filósofo poeta"!).

"Concepción de mundo" es siempre "maquinación" ante lo tradicional para su superación y sujeción con sus propios medios, por él preparados pero no resueltos –todo llevado a la "vivencia".

39 *Filosofía* tiene como fundación de la verdad del ser [Seyn] el origen en sí misma; tiene que retomarse a sí misma en lo que funda y construir sólo desde allí.

Filosofía y concepción de mundo son tan incomparables que para esta distinción no hay imagen posible para hacerla sensible. Toda imagen las acercaría demasiado.

El oculto pero fenecido "dominio" de las Iglesias, la familiaridad y accesibilidad de las "concepciones de mundo" para las masas (como sustituto del "espíritu" largamente carecido y de la referencia a las "ideas"), el indiferente continuar practicando la filosofía como erudición y al mismo tiempo mediata e inmediatamente como escolástica eclesial y de concepción de mundo, todo esto mantendrá alejada por largo tiempo la filosofía como cofundación creadora del ser-ahí del corriente y cambiante todoconocer de la opinión pública. Ello no es evidentemente nada que habría que "lamentar", sino sólo el indicio de que la filosofía va al encuentro de un verdadero destino de su esencia. Y todo descansa en que no perturbemos y hasta desestimemos este destino a través de una "apologética" de la filosofía, una maquinación que necesariamente queda siempre por debajo de su rango.

Pero sí es una indigencia la meditación acerca del acercarse de este

destino de la filosofía, el saber acerca de lo que perturba, desfigura y quisiera hacer valer una esencia aparente de la filosofía. En todo caso este saber se malinterpretaría a sí mismo si se dejara seducir en convertir eso adverso en objeto de refutación y confrontación. El saber de la inesencia tiene que permanecer siempre aquí [como] un pasar junto a.

La esencia maquinadora-vivencial de la concepción de mundo fuerza a la conformación de las respectivas concepciones de mundo a fluctuar aquí y allá en las mayores oposiciones y por ello también a consolidarse cada vez en compensaciones. Que la "concepción de mundo" pueda ser justamente el asunto más propio del singular y de su respectiva experiencia de vida y de más propia formación opinante, que por el contrario la "concepción de mundo" pueda ingresar como total, apagando toda opinión propia, ello pertenece a la misma esencia de la concepción de mundo en general. Como ilimitada aquélla en su arbitrio, es ésta rígida en su definitoriedad. Sin embargo es fácil de captar aquí lo contrario y lo mismo: lo definitivo es sólo la singularidad ampliada a la integridad de lo universalmente válido, y la arbitrariedad es para cada uno el posible aislamiento de algo definitivo sólo para él. Por doquier falta la necesidad de lo que está a la altura, pero con ello también la abismosidad de lo creador. 40

Cada vez la sospecha y la desconfianza con respecto a la filosofía es igualmente grande y diferente.

Toda actitud que como "total" pretenda la determinación y regulación de todo tipo de obrar y pensar, tiene que contar todo lo que más allá de ello podría ingresar aún como necesidad, ineludiblemente como enemigo y hasta desacreditador. Como debía también poder sentarle a una concepción de mundo total, que sea todavía sólo posible, menos aún esencial, lo que ella al mismo tiempo soterra y peralta e incluye en otras necesidades, que le son tan poco ofrecidas desde fuera, que más bien surgen de su fundamento oculto (por ejemplo, desde la esencia del pueblo).

De este modo se origina aquí una insuperable dificultad que no se puede allanar a través de compensación alguna y con ningún convenio. *La concepción de mundo total tiene que cerrarse a la inauguración de su fundamento y al sondeo del reino de su "crear"; es decir, su crear no puede nunca llegar a la esencia ni devenir un crear por encima de sí, porque con ello la concepción de mundo total tendría que ponerse a sí misma en cuestión*. La consecuencia es: el crear es desde un comienzo reemplazado por el *emprendimiento*. Los caminos y riesgos del crear anterior son dispuestos en lo gigantesco de la maquinación, y esto maquinal es la apariencia de vitalidad de lo creador. 41

A la "concepción de mundo" sólo puede oponerse el preguntar y la decisión a la cuestionabilidad. Todo intento de mediación –de cualquier

lado que venga– debilita las posiciones y aparta la posibilidad de ámbito de auténtica lucha.

Pero no puede maravillar el que la fe política total y la igualmente total fe cristiana, en su incompatibilidad sin embargo se avengan a la compensación y la táctica. Pues son de la misma esencia. Como actitudes totales yace en ellas de base la renuncia a decisiones esenciales. Su lucha no es una lucha creadora, sino "propaganda" y "apologética".

¿Pero no tiene también la filosofía –y antes que todas ellas– la pretensión de "lo total", plenamente, cuando la determinamos como el saber del ente como tal *en el todo?* De hecho, sí, mientras pensemos en la forma de la filosofía vigente (de la metafísica) y tomemos a ésta en su acuñación cristiana (en la sistemática del idealismo alemán). Pero justamente aquí la filosofía (moderna) está ya en camino a la "concepción de mundo" (ninguna casualidad es que la palabra cobre más y más vigencia en el circuito de este "pensar").

Sólo que mientras y apenas la filosofía vuelve a encontrar en ella una esencia esencial (en el otro comienzo) y la pregunta por la verdad del ser [Seyn] deviene centro fundante, se desoculta lo abismoso de la filosofía, que tiene que volver a lo inicial, para llevar a lo libre de su meditación el quiebre y lo más allá de sí, lo extraño y siempre inhabitual.

42

15. La filosofía como "filosofía de un pueblo"

¿Quién quisiera negar que la filosofía es esto? ¿Y no se puede aportar un testimonio, que derribe toda opinión contraria: el gran comienzo de la filosofía occidental? ¿No es él la filosofía "del" pueblo *griego*? ¿Y el gran final de la filosofía occidental, el "idealismo alemán" y "Nietzsche", no es la filosofía "del" pueblo *alemán?*

¿Pero qué se dice con tales evidentes constataciones? Nada sobre la esencia de la filosofía misma. Por el contrario, la filosofía es de este modo sólo nivelada en lo indiferente de una "producción", de una "realización", de un modo de conducirse en el que también pueden regir como ejemplos el tipo de vestimenta, cocina y cosas semejantes. Esta evidente pertenencia al "pueblo" seduce hacia la opinión de que con la referencia a ella se diga también algo sobre la filosofía o hasta aún algo esencial sobre la creación de una filosofía venidera.

El giro "filosofía de un pueblo" se muestra de inmediato como muy equívoco y oscuro. En lo que quedaría aún completamente de lado la indeterminación del discurso acerca del "pueblo".

¿A través de qué un pueblo deviene pueblo? ¿Deviene un pueblo sólo lo que él *es*? En caso afirmativo, ¿qué *es* entonces? ¿Cómo es posible

saberlo? 1) ¿Lo que un pueblo en general sea? 2) ¿Lo que este o aquel pueblo sea? 3) ¿Lo que nosotros mismos somos?

Aquí falla todo modo de pensar platonizante, que pro-pone al cuerpo de un pueblo una idea, un sentido y valores, según los cuales ha de "devenir". ¿De dónde y cómo esta proposición?

La meditación acerca de lo popular es un pasaje esencial. Cuanto menos podemos desconocerlo, tanto más vale saber que tiene que ser alcanzado un máximo rango del ser [Seyn], cuando ha de ser puesto en juego un "principio popular", dominado como decisivo para el ser-ahí histórico.

El pueblo tan sólo se convierte en pueblo cuando llegan sus únicos supremos, y cuando éstos comienzan a presentir. Tan sólo así el pueblo se hace libre para su ley, por ganar como la última necesidad de su instante sumo. La filosofía de un pueblo es aquélla que convierte a un pueblo en pueblo de una filosofía, funda al pueblo históricamente en su ser-ahí y lo determina a la custodia de la verdad del ser [Seyn]. 43

La filosofía de "un" pueblo es eso libre y único, que llega tanto *sobre* el pueblo como "desde" el pueblo, sobre él, en tanto ya se decide por sí mismo, por el ser-ahí.

La filosofía de "un" pueblo no es por ello calculable y prescribible a partir de aptitudes y capacidades cualesquiera; por el contrario es aquí popular el pensar sobre la filosofía sólo cuando concibe que ésta ha de saltar su más propio origen mismo y que ello sólo puede lograrse cuando la filosofía en general todavía pertenece a su primer comienzo esencial. Sólo de este modo ella es capaz de mover al "pueblo" hacia la verdad del ser [Seyn], en lugar de viceversa desde un presunto pueblo existente ir genéticamente pura a la inesencia.

*16. Filosofía**

es el saber desde la meditación, inmediatamente inútil pero no obstante señorial.

Meditación es preguntar por el *sentido*, es decir (cfr. *Ser y tiempo*), por la verdad del ser [Seyn].

El preguntar por la verdad es el salto hacia su esencia y con ello hacia el ser [Seyn] mismo (cfr. La fundación, 227. Acerca de la esencia de la verdad).

La pregunta reza: si y cuándo y cómo somos nosotros pertenecientes al ser (como evento). 44

* Cfr. Prospectiva, 7. Acerca del evento, pp. 23-26; Reflexiones, IV, pp. 85 y ss.

Esta pregunta tiene que ser hecha *a causa de la esencia del ser, que nos necesita* y a saber no como los justamente aún presentes ante la mano, sino a nosotros en tanto, soportando al *ser*-ahí, sostenemos con instancia y fundamos como la verdad del ser [Seyn]. De allí que la meditación –salto a la verdad del ser– sea necesariamente auto-meditación. Ello no significa (cfr. La fundación) retroconsideración de nosotros como "dados", sino fundación de la verdad del propio ser a partir de la propiedad del ser-ahí.

La pregunta de si somos pertenecientes al ser es en sí, según lo dicho, también la pregunta por la esencia del ser [Seyn]. Esta pregunta por la pertenencia es una pregunta decisiva entre la pertenencia recién por determinar y el abandono del ser, en tanto anquilosis en el no ente como apariencia de ente.

Porque la filosofía es tal meditación, salta por anticipado a la en general extrema decisión posible y domina anticipadamente con su inauguración todo abrigo de la verdad en el ente y como ente. Por ello es *saber señorial* por antonomasia, aunque no saber "absoluto" según el tipo de filosofía del idealismo alemán.

Pero porque meditación es auto-meditación y en consecuencia entramos en la pregunta, quiénes somos, y porque nuestro ser es histórico y a saber en primer lugar sobreviniente sido, la meditación deviene necesariamente pregunta por la verdad de la historia de la filosofía, meditación acerca de su primer comienzo, que aventaja todo otro, y de su despliegue hasta el fin.

Una meditación sobre lo actual es siempre demasiado corta. Esencialmente es sobre el comienzo, que trazando también su fin incluye aún lo "actual" como salida del fin, y ello de modo que recién a partir del comienzo lo actual se hace manifiesto según la historia del ser (cfr. La resonancia, 57. La historia del ser [Seyn] y el abandono del ser).

Y todavía más corta es la orientación de la filosofía hacia las "ciencias", que se volvió habitual desde el comienzo de la modernidad –no 45 casualmente–. Esta orientación de la pregunta –no sólo la del modo "teorético científico" expreso– tiene que ser plenamente abandonada.

La filosofía no construye inmediatamente junto al ente, prepara la verdad del ser y se apronta a las perspectivas y horizontes que aquí se abren.

La filosofía es un ensamble en el ente en tanto disponer, ensamblándose al ser [Seyn], de su verdad.

17. La necesidad de la filosofía

Toda necesidad se enraíza en una indigencia. La filosofía, como la pri-

mera y extrema meditación sobre la verdad del ser [Seyn] y el ser [Seyn] de la verdad, tiene su necesidad en la primera y extrema indigencia.

Esta indigencia es aquello que manipula al hombre en el ente y lo lleva en primer lugar ante el ente en totalidad y en medio del ente y de este modo a sí mismo y con ello hace respectivamente comenzar o hundirse la historia.

Esto manipulado es el *estar arrojado* del hombre al ente, que lo determina como arrojador del ser (de la verdad del ser [Seyn]).

El arrojador arrojado realiza el arrojo primero, es decir, fundador como *proyecto** (cfr. La fundación, 203. El proyecto y el ser-ahí) del ente sobre el ser [Seyn]. En el primer comienzo, puesto que el hombre recién llega a estar *ante* el ente, el proyecto mismo, su modo y necesidad son aún oscuros y velados y sin embargo poderosos: φύσις - ἀλήθεια - ἕν - πᾶν - λόγος - νοῦς - πόλεμος - μὴ ὄν - δίκη - ἀδικία.

La necesidad de la filosofía consiste en que ella, como meditación, no tiene que apartar sino soportar y fundamentar esa indigencia, convertirla en fundamento de la historia del hombre.

Esa indigencia es sin embargo diferente en los comienzos y tránsitos esenciales de la historia del hombre. Pero nunca puede ser tomada externamente y calculándola cortamente como una carencia, como miseria o cosas semejantes. Está fuera de toda valorabilidad "pesimista" u "optimista". Según la experiencia inicial respectiva de esta indigencia, es la disposición fundamental que dispone hacia la necesidad. 46

La disposición fundamental del primer comienzo es el *a-sombro* de que un ente sea, de que el hombre mismo siendo, siendo sea en lo que *él* no es.

La disposición fundamental del otro comienzo es el *espanto.* El espanto del abandono del ser (cfr. La resonancia) y en tal espanto como creador la *retención* fundadora.

La indigencia como eso maquinador, que tan sólo fuerza la decisión y división del hombre en tanto un ente del ente y en medio de él y nuevamente de retorno a él. Esta indigencia pertenece a la verdad del ser [Seyn] mismo. Del modo más originario es indigencia en la coacción hacia la necesidad de las máximas posibilidades, en cuyos caminos el hombre creando-fundando vuelve sobrepasándose y al fundamento del ente. Donde esta indigencia asciende a lo sumo, fuerza al *ser-ahí* y su fundación (cfr. ahora SI. 37/38 pp. 18 y ss.)**.

* Heidegger emplea una familia de palabras en torno del verbo raíz 'werfen', arrojar: 'Wurf', arrojo, tiro, 'Werfer', arrojador, 'Entwurf', proyecto, dando explícita cuenta del sentido que se juega en este contexto. [N. de la T.]

** Curso del semestre de invierno 1937/38, *Cuestiones fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de la "lógica"*, edición de *Obras completas*, tomo 45, pp. 67 y ss.

¿La indigencia, eso maquinador, esenciante –cómo, si ello fuera la verdad del ser [Seyn] mismo, cómo, si con la fundación más originaria de la verdad el *ser [Seyn]* se tornara a la vez *más esenciante*– en tanto evento? ¿Y si de este modo la indigencia se tornara más coaccionante, maquinadora, pero la maquinación sólo fuera en esta violencia esa contienda, que tuviese en el exceso de la intimidad del ente y del ser [Seyn] su fundamento que a sí se niega?

47

18. La impotencia del pensar

Parece evidente, sobre todo cuando rige como poder: la fuerza del efecto e imponerse inmediatos. ¿Pero cómo, cuando "poder" significa: fundación y consolidamiento en la esencia desde la "facultad" de transformación? Aún entonces no está todavía decidido sobre la impotencia y poder del pensar.

La impotencia del pensar entendida en sentido habitual tiene reiteradas razones:

1. que en este tiempo ningún pensar esencial es realizado ni realizable de manera alguna.
2. que maquinación* y vivencia pretenden ser lo único efectivo y con ello "poderoso" y no dan espacio alguno al auténtico poder.
3. que nosotros, suponiendo que se lograra un auténtico pensar, no tenemos aún la fuerza de abrirnos a su verdad, porque le pertenece un rango propio del ser-ahí.
4. que en el creciente embotamiento con respecto a la simplicidad de la reflexión esencial y en la carencia de perseverancia en el preguntar, se desdeña todo andar y camino que no aporte ya en el primer paso un "resultado", con el que se pueda "hacer" algo y en el que se pueda "vivenciar" algo. Por ello la "impotencia" no es aún de inmediato una objeción al "pensar", sino a sus despreciadores.

Y por otra parte el auténtico poder del pensar (como pensamiento [Er-denken] de la verdad del ser [Seyn]) no tolera ninguna comprobación ni aplicación inmediatas, sobre todo el pensar tiene que trasladarse al ser [Seyn] y poner en juego toda la extrañeza del ser [Seyn] y por ello nunca puede descansar en un resultado efectivo en el ente.

* Traducimos 'Machenschaft', cuyo sentido es explicitado por el autor en p. 126 del texto original, por 'maquinación'. [N. de la T.]

Ésta es la razón más oculta de la soledad del preguntar pensante. La a menudo llamada soledad del pensador es sólo una consecuencia, es decir, se origina no de un retirarse, de un lejos-de..., sino que surge de la procedencia del ámbito del ser [Seyn]. Por ello tampoco nunca es apartada por "efectos" y "éxitos" de un pensador, sino a través de ello sólo 48 acrecentada, en el caso de que aquí hablar de acrecentamiento tenga algún sentido.

19. Filosofía
(Hacia la pregunta: ¿quiénes somos?)

es, como meditación sobre el ser [Seyn], necesariamente automeditación. La precedente fundamentación de este contexto se distingue esencialmente de todo tipo de aseguramiento de la "auto"-certeza del "yo" justamente por la "certeza", no por la verdad *del ser [Seyn].* Pero se remonta también a un ámbito aun más originario del que tuvo que realizar en *tránsito* el planteo "fundamentalontológico" del ser-ahí en *Ser y tiempo* y que tampoco ahora está suficientemente desplegado ni elevado al saber del que pregunta.

Mas en tanto según la fundamentación originaria de la esencia de la meditación como auto-meditación "nosotros" mismos entramos también en el ámbito del preguntar, la pregunta filosófica, vista desde aquí, puede ser llevada a la forma interrogativa: *¿quién somos nosotros?*

Prescindiendo de la pregunta-quién, *¿a quién* mentamos con el "nosotros"? (cfr. S.V. 34, *Lógica*)*. ¿A nosotros mismos, los precisamente presentes ante la mano, los de ahora y aquí? ¿Dónde pasa el círculo delimitante? ¿O mentamos "al" hombre como tal? Pero "el" hombre sólo en tanto histórico "es" ahistórico. ¿Nos mentamos como el propio pueblo? Pero entonces tampoco somos los únicos sino como pueblo entre otros pueblos. ¿Y a través de qué se determina la esencia de un pueblo? De inmediato se hace claro el modo como en la pregunta el interrogado es planteado: "nosotros" contiene ya una decisión sobre el quién. Esto quiere decir: no podemos plantear el "nosotros" y "a nosotros" intocados 49 por la pregunta-quién como si fuéramos algo presente ante la mano, a lo que sólo faltara todavía la determinación del quién. También en esta pregunta se encuentra un reflejo del viraje. No es justamente para ser planteada ni respondida. Pero mientras la esencia de la filosofía no sea

* Curso del semestre de verano 1934, *Sobre Lógica como pregunta por el lenguaje* (edición de *Obras completas*, tomo 38).

concebida como meditación sobre la verdad del ser [Seyn] y con ello no se haya vuelto activa la necesidad de la auto-meditación que de aquí surge, permanece la pregunta ya como pregunta expuesta a fuerte duda.

1. La pregunta a pesar del "nosotros" está sin embargo dirigida *de retorno* a nosotros y con ello "reflejada", exige una actitud retrodirigida, que se mueve contrariamente a lo directo del proceder y obrar.

2. Pero no sólo a causa de esta actitud refleja la pregunta parece ser un descamino, sino en general como pregunta. Aunque no fuera "refleja", aunque se "ocupara" sólo "de nosotros", sería una cavilación "teórica" del hombre, que lo sustrae del proceder y obrar y que en todo caso los debilita. Ambas preocupaciones se unen en una exigencia: procediendo y obrando debemos *ser* nosotros mismos y no interrogarnos y socavarnos.

3. Con ello se insinúa ya que no se torna claro *para qué* ha de ser planteada esta pregunta, con lo que se enlaza la dificultad de determinar *de dónde* podríamos sacar una respuesta.

También aquí parece encontrarse la más inteligible solución en la mencionada exigencia: debemos –obrando– ser nosotros mismos y precisamente este ser responde a la pregunta de quién somos, aún antes de ser planteada.

La voluntad de *ser* sí-mismos vuelve caduca a la pregunta.

Esta reflexión es evidente, pero sólo porque se esfuerza –casi sin intención– en permanecer en la superficie.

¿Pues qué significa entonces el ser-sí mismo? ¿Es el *hombre*, *somos* nosotros únicamente a través de que sencillamente dejamos su curso a 50 lo que se nos adhiere y en lo que estamos aprisionados? En qué sentido el hombre es, cómo *somos* nosotros, de ninguna manera es claro. Tampoco es suficiente la referencia a un proceder y obrar. Todo "emprendimiento", todo hacer en torno a sí, pone al hombre en movimiento, y permanece la pregunta de si con ello ya "es". Seguramente no puede negarse que de ese modo es un ente, pero justamente por ello se agudiza la pregunta de si entonces el hombre ya "es", cuando sólo así "es" y acontece, si un pueblo "es" él mismo cuando sólo ejerce el aumento y disminución de su existencia. Manifiestamente pertenece "más" al "ser" de un pueblo, este "ser" es en sí de una referencia propia de determinaciones esenciales, cuya "unidad" permanece enteramente oscura. ¿De dónde debía venir entonces, por ejemplo, el esfuerzo de poner en "forma" el cuerpo presente ante la mano del pueblo, a través de instituciones y "organización"? Que el hombre "conste" de cuerpo - alma - espíritu, no dice mucho. Pues con ello se elude la pregunta por el *ser* de esta existencia unitaria, prescindiendo de que estos "componentes" y su planteo como determinaciones del hombre suponen por cierto experiencias históricas enteramente propias del hombre y su relación con el ente. ¿Qué reside en el "alma" - anima - ψυχή"? ¿En el espíritu - animus - spiritus - πνεῦμα?

Si aquí se hace y quiere hacer por lo menos el paso más próximo en dirección a una *claridad* que trascienda el mero uso apático de palabras, resultan tareas esenciales de aclaración, que al fin no son indiferentes sino realmente decisivas para la asunción y realización del *ser* humano y del pueblo.

Sin embargo, apartemos por una vez la pregunta por el "ser" del hombre, planteada de esta manera. ¿Qué sucede con el *sí mismo* en el exigido ser-sí mismo?

Sí mismo, ¿no significa que nos ponemos en la inserción del ser, por lo tanto antes de tener "nos" en vista y asidero, estamos en-nosotros? ¿A través de qué y cómo está cierto el hombre de estar en-sí y no sólo en una apariencia y una superficie de su esencia? ¿Nos conocemos a nosotros-mismos? ¿Cómo hemos de *ser* nosotros mismos, si no somos nosotros *mismos*? ¿Y cómo podemos ser nosotros *mismos*, sin saber *quiénes* somos, para que podamos estar ciertos de ser *los* que somos? 51

La pregunta-quién no es por ello una exterior que se agregue, como si a través de su respuesta se diera además todavía un informe sobre el hombre, que es "prácticamente" superfluo, sino que la pregunta-quién plantea la pregunta por el ser-*sí mismo* y con ello por la esencia de la mismidad.

En la pregunta "quiénes somos" se encuentra y está la pregunta de *si* somos. Ambas preguntas son inseparables, y esta inseparabilidad es nuevamente sólo el anuncio de la esencia oculta del ser humano y a saber del histórico.

Aquí se abre la mirada a todo otro tipo de contextos, de otro modo conformados que los que conoce el mero cálculo y cuidado de la esencia humana presente ante la mano, como si se tratara para ella sólo de una transformación, como lo hace el alfarero con la porción de barro.

La mismidad del hombre –del histórico en tanto del pueblo– es un ámbito del acaecer en el que sólo es ad-judicado a sí cuando él mismo alcanza el espacio-tiempo abierto, en el que puede acaecer una aptitud.

De allí que el "ser" más propio del hombre esté fundado en una pertenencia a la verdad del ser como tal, y esto nuevamente porque la esencia del ser como tal, no la del hombre, contiene en sí el clamor al hombre como determinándolo a la historia (cfr. La fundación, 197. Ser-ahí - propiedad - mismidad).

De aquí se hace claro: esa pregunta-quién como realización de la automeditación no tiene nada en común con una pérdida curiosa maníaca del yo en la cavilación desmenuzante de las "propias" vivencias, sino que es una vía esencial de la realización de la pregunta por lo máximamente cuestionable, de esa pregunta que recién inaugura la dignificación de lo máximamente cuestionable, de la pregunta por la verdad del ser. 52

Sólo quien concibe que el hombre tiene que fundar su esencia históricamente a través de la fundación del ser-ahí, que la instancia del soportar del ser-ahí no es otra cosa que la habitación en el espacio-temporal de ese acaecimiento, que acaece como la huida de los dioses, sólo quien creando retoma la consternación y el hacer feliz del evento en la retención como disposición fundamental, es capaz de presentir la esencia del ser y, en tal meditación, de preparar la verdad para lo verdadero futuro.

Quien se ofrenda a esta preparación, está en tránsito y tiene que haber captado ampliamente por anticipado y no puede esperar de los actuales, por más inmediatamente urgente que ello sea, ningún entendimiento inmediato, en todo caso sólo resistencia.

La meditación como auto-meditación, del modo en que aquí se hace necesaria a partir de la pregunta por la esencia del ser [Seyn], está lejos de esa *clara et distincta perceptio*, en la que el *ego* surge y alcanza certeza. Porque tan sólo la mismidad –el sitio instantáneo del clamor y de la pertenencia– tiene que ser puesta a decisión, no puede ser concebido en tránsito lo que a éste adviene.

Todo "recurso" al pasado permanece no creativo, si no surge de extremas decisiones sino sólo sirve a evitarlas a través de la mayor mezcla posible.

En la meditación y a través de ella acaece necesariamente lo siempre-aún-otro, que verdaderamente se trata de preparar, pero que no hallaría el sitio del evento si no hubiera un claro para lo oculto. La filosofía como auto-meditación, en el modo indicado, es realizable sólo como pensar inicial del otro comienzo.

Esta auto-meditación tiene detrás de sí todo "subjetivismo", también el que se esconde del modo más peligroso en el culto de la "personalidad". Donde ésta ha sido planteada y correspondientemente en el arte el "genio", se mueve todo, a pesar de los aseguramientos contrarios, en 53 la vía del pensar moderno del "yo" y de la conciencia. Que se entienda la personalidad como la unidad "espíritu-alma-cuerpo" o se invierta esta mezcolanza y sólo al modo de aseveración se ponga primero el cuerpo, no cambia nada en la confusión del pensamiento aquí reinante, que elude toda pregunta. El "espíritu" es tomado en ello siempre como "razón", como la facultad del poder-decir-yo. Aquí, hasta Kant estaba ya más allá de este liberalismo biológico. Kant vio: la persona es más que "yo"; se funda en la auto-legislación. Evidentemente también esto permaneció siendo platonismo.

¿Y se quiere acaso fundamentar biológicamente al decir-yo? Si no, entonces la inversión es por cierto sólo un juego, que ella sigue siendo aún sin ello, porque aquí permanece incuestionadamente supuesta la metafísica encubierta de "cuerpo" y "sensibilidad", "alma" y "espíritu".

Auto-meditación como fundamentación de la mismidad está fuera de

las mencionadas teorías. En todo caso sabe que en ello se decide algo esencial, si la pregunta "¿quiénes somos?" es planteada, o si es no sólo detenida sino en general negada como pregunta.

No querer plantear esta pregunta significa: o eludir la cuestionable verdad sobre el hombre o difundir en cambio la convicción de estar decidido desde toda la eternidad quiénes somos.

Si sucede lo último, entonces todas las experiencias y producciones serán realizadas sólo como *expresión* de su "vida" cierta de sí "misma" y por ello tenidas como organizables. En principio no hay experiencia alguna que pusiera alguna vez al hombre más allá de sí en un ámbito no ingresado, a partir del cual el hombre vigente pudiera tornarse cuestionable. Esto es, a saber, esa seguridad propia, la más íntima esencia del "liberalismo", que justamente por ello puede en apariencia desplegarse libremente y puede prescribirse al progreso por toda la eternidad. De allí que "concepción de mundo", "personalidad", "genio" y "cultura" sean piezas de revista y los "valores" que se trata de realizar de un modo u otro.

Aquí es de hecho el preguntar de la pregunta: quiénes somos, *más peligroso* que cualquier otra enemistad, que va al encuentro de uno en el mismo plano respectivo de una certeza sobre el hombre (la forma final del marxismo, que esencialmente no tiene que ver con el judaísmo ni con el mundo ruso; si en alguna parte dormita aún un espiritualismo no desplegado es en el pueblo ruso; el bolchevismo es originariamente una posibilidad occidental, europea: el ascenso de las masas, la industria, la técnica, la extinción del cristianismo; pero en tanto el dominio racional como equiparamiento de todos es sólo la consecuencia del cristianismo y éste es en el fondo de origen judío (cfr. el pensamiento de Nietzsche acerca de la sublevación esclava de la moral), el bolchevismo es de hecho judío; ¡pero entonces también el cristianismo es en el fondo bolchevique! ¿Y qué decisiones se hacen necesarias a partir de aquí?). 54

Pero la peligrosidad de la pregunta, quiénes somos, es a la vez, si el peligro puede forzar lo sumo, el único camino para llegar a nosotros mismos y con ello iniciar la salvación originaria, es decir, justificación de Occidente a partir de su historia.

La peligrosidad de esta pregunta es tan esencial en sí para nosotros que pierde la apariencia de enemistad hacia la voluntad moderna alemana.

Pero esta pregunta, como filosófica, tiene que ser preparada durante largo tiempo y no puede, en tanto se entienda a sí misma, pretender reemplazar inmediatamente el proceder necesario en el instante o sólo querer determinarlo.

Sobre todo, la pregunta: quiénes somos, debe permanecer pura y plenamente inserta en el preguntar de la pregunta fundamental: ¿cómo se esencia el ser [Seyn]?

55

*20. El comienzo y el pensar inicial**

El comienzo es el autofundante captar por anticipado; autofundante en el fundamento por él sondeado; captando por anticipado como fundante y por ello inaventajable. Porque todo comienzo es inaventajable, por ello tiene que ser planteado siempre reiteradamente, en confrontación en lo singular de su inicialidad y con ello de su ineludible anticiparse. Esta confrontación es entonces originaria cuando ella misma es inicial, pero ello necesariamente como *otro* comienzo.

Sólo lo único es re-petible. Sólo él tiene en sí el fundamento de la necesidad, de que se vuelva nuevamente a él y se asuma su inicialidad. Re-petición no mienta aquí la necia superficialidad e imposibilidad del mero acontecer de lo *mismo* por segunda y tercera vez. Pues el comienzo nunca puede ser tomado como lo *mismo*, porque es anticipador y por ello lo cada vez comenzado a través de él engrana de otro modo y conforme a ello determina su re-petición.

Lo inicial nunca es lo nuevo, porque éste [es] sólo lo fugazmente sólo de ayer. El comienzo tampoco es lo "eterno", porque precisamente no es puesto-fuera y-apartado de la historia.

¿Pero qué es el comienzo del pensar –en el significado de meditación sobre el ente como tal y la verdad del ser [Seyn]?

56

*21. El pensar inicial***
(Proyecto)

El pensar [Erdenken] de la verdad del ser [Seyn] es esencialmente proyecto. A la esencia de un tal proyecto pertenece el que en la realización y en el despliegue tenga que retirarse sí mismo a lo por él inaugurado. Así puede surgir la apariencia: donde reina el proyecto hay arbitrariedad y el errar en lo infundado. Pero el proyecto alcanza precisamente el fundamento y de este modo se transforma a sí mismo en la *necesidad,* a la cual está referido radicalmente, aunque antes de su realización todavía de modo oculto.

* Sobre el "comienzo" cfr. Curso del semestre de verano de 1932, *El comienzo de la filosofía occidental* (edición de *Obras completas*, tomo 35); Discurso de rectorado 1933 *La autoafirmación de la universidad alemana* (edición de *Obras completas*, tomo 16), traducción castell. de R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1996, 2ª ed., y traducción castell. de H. Cortés e I. Leyte, Madrid, Alianza, 1998; Conferencia en Friburgo,1936, *Acerca del origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque (Holzwege)*, trad. castell. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1998.

** Cfr. La fundación.

El proyecto de la esencia del ser [Seyn] es sólo respuesta al clamor. Desplegado, el proyecto pierde toda apariencia de lo arbitrario y sin embargo nunca deviene un perderse y abandono. Su abierto tiene consistencia sólo en la fundación conformadora de historia. Lo proyectado en el proyecto lo potencia a él mismo y le sienta derecho.

El proyecto despliega al proyectante y a su vez lo captura en lo por él inaugurado. Esta captura perteneciente al proyecto esencial es el comienzo de la fundación de la verdad ganada en el proyecto.

Qué y quién "es" el proyectante recién será asible a partir de la verdad del proyecto, pero a la vez también ocultado. Pues esto es lo más esencial, que la inauguración como claro haga acaecer al ocultarse y así el abrigo de la verdad recién reciba su fundamento y aguijón (cfr. La fundación, 244 y 245. Verdad y abrigo).

22. El pensar inicial

es el pensar [Er-denken] de la verdad del ser [Seyn] y de este modo el sondeo del fundamento. En el reposar sobre el fundamento se manifiesta primero y sólo su fuerza fundante, reuniente y retenedora. 57

¿Pero cómo es el pensar [Er-denken] del ser [Seyn] un reposar? En tanto inaugura lo más digno de ser cuestionado, cumple la apreciación y con ello máxima transfiguración de aquello sobre lo que el preguntar reposa, es decir, no *cesa*. Pues de lo contrario *él*, el preguntar, no podría, como inaugurante, reposar.

Reposar significa que el preguntar encuentra el camino en el ámbito extremo de oscilación, en la pertenencia al acaecer sumo, esto es el *viraje en el evento* (cfr. El último dios, 255. El viraje en el evento). El encontrar el camino acaece en el salto, que se despliega como fundación del ser-ahí.

23. El pensar inicial
¿Por qué el pensar desde el comienzo?

¿Por qué una más originaria repetición del primer comienzo?

¿Por qué la meditación acerca de su historia?

¿Por qué la confrontación con su fin?

¿Por qué el otro comienzo (desde la verdad del ser) devenido necesario?

¿Por qué pues, en suma, comienzo? (Cfr. *Reflexiones IV* sobre comienzo y tránsito).

Porque sólo el máximo acaecer, el más íntimo evento, todavía nos puede salvar del extravío en la empresa de los meros acontecimientos y

maquinaciones. Tiene que acaecer lo que nos inaugure al ser y nos reponga en éste y de este modo nos lleve hacia nosotros mismos y ante la obra y el sacrificio.

Pues bien, el máximo evento es sin embargo siempre el comienzo. Sea el comienzo del último dios. Pues el comienzo es lo *oculto*, el origen aún no abusado y explotado, que sustrayéndose siempre capta por anticipado del modo más amplio y de esta manera guarda en sí el más elevado dominio. Este poder no aprovechado de la reserva de las más ricas posibilidades del ánimo (de la predispuesta-sabedora voluntad para el evento) es la única salvación y examen.

58

El pensar *inicial,* como confrontación entre el primer comienzo aún por recuperar y el otro comienzo por desplegar, es por esta razón necesario; y en esta necesidad fuerza a la meditación más amplia, aguda y continua e impide toda fuga ante decisiones y expedientes.

El pensar inicial tiene la apariencia de completo apartamiento y de lo inútil. Y sin embargo, si se quiere pensar ya en alguna utilidad, ¿qué es más provechoso que la salvación en el ser?

¿Qué es entonces el *comienzo*, que puede convertirse en lo sumo de todo ente? Es el esenciarse del *ser* mismo. Pero *este* comienzo se hace recién realizable como el *otro* en la confrontación con el *primero*. El comienzo –concebido inicialmente– es el ser [Seyn] mismo. Y conforme a él es también el *pensar* más originario que re-presentar y juzgar.

El *comienzo* es el *ser [Seyn] mismo* como evento, el oculto dominio del origen de la verdad del ente como tal. Y el ser [Seyn] es como evento el comienzo.

El *pensar inicial* es:

1. Dejar elevarse el ser [Seyn] al ente desde el decir silencioso de la palabra que concibe. (Construir junto a esta montaña*).
2. La disposición** de este construir a través de la preparación del otro comienzo.
3. Elevar el otro comienzo como confrontación con el primero en su repetición más originaria.
4. En sí *sigético****, justamente callando en la más expresa meditación.

* 'Gebirge', que traducimos corrientemente por 'montaña', como derivado de 'bergen' y en ese sentido de lo que entraña, abriga. Consecuentemente, traducimos 'Bergung' por 'abrigo'. [N. de la T.]

** Aquí 'disposición' traduce a 'Bereitung', estar pronto. [N. de la T.]

*** Repetimos en castellano el adjetivo 'sigetisch' que utiliza el autor como un derivado del verbo griego σιγάω, callar, según lo aclara en *37* y *38* entre otros. [N. de la T.]

El otro comienzo tiene que ser obtenido por entero del ser [Seyn] como evento y del esenciarse de su verdad y de su historia (cfr. por ejemplo, el otro comienzo y su relación con el idealismo alemán).

El pensar inicial *remonta* su preguntar por la verdad del ser [Seyn] *muy atrás*, hacia el primer comienzo como origen de la filosofía. Con ello se procura la garantía de llegar *lejos* hacia su otro comienzo y de encontrar en la herencia dominada su máxima estabilidad futura y con ello de recuperarse a sí mismo en una necesidad transformada (con respecto al primer comienzo). 59

La distinción del pensar inicial es su esencia *señorial*, a través de la cual recién es forzada y cumplida una confrontación en lo más elevado y simple. Pensar inicial es saber señorial. Un gran futuro tiene que pensar por anticipado y solventar en sí quién quiere *retroceder ampliamente* –al primer comienzo.

La pretensión del pensar filosófico nunca puede dirigirse a la pos- y correalización inmediata, común a todos. No tolera explotación alguna. Porque tal pensar piensa lo único en su extrañeza, el ser [Seyn], que si no es lo más común y corriente en la comprensión usual de ser, este pensar permanece necesariamente insólito y extraño. Pero porque tiene en sí esta inutilidad, tiene que exigir y afirmar inmediata y anticipadamente a aquellos que pueden arar y cazar, hacer artesanías y conducir, construir y disponer. Él mismo tiene que saber que rige en todo momento como esfuerzo no correspondido.

En el ámbito del otro comienzo no rige ni "ontología", ni en general "metafísica". Ninguna "ontología", porque la pregunta conductora ya no es determinante de pauta y circuito. Ninguna "metafísica", porque ya no se parte de ninguna manera del ente como presente ante la mano u objeto sabido (idealismo) y tan sólo se *traspasa* a otro (cfr. El pase). Ambos, meros nombres transitorios, para en suma introducir todavía algún entendimiento.

¿Cuáles son los caminos y modos de presentación y comunicación del ensamble del pensar inicial? La primera configuración de conjunto del ensamble (La resonancia - El último dios) no puede sustraerse al peligro de ser leída, es decir, tomada en conocimiento, como un vasto "sistema". El planteo de cuestiones singulares (origen de la obra de arte) tiene que renunciar a la regular inauguración y configuración de todo el ámbito de ensamble. 60

A ambos en complementación les queda siempre sólo un camino de emergencia. Pero, ¿hay otros caminos en época de indigencia? ¡Qué logro queda reservado aquí al poeta! Signos e imágenes pueden serle lo más íntimo, y la forma abarcable del "poema" es capaz cada vez de instalar en sí lo suyo esencial.

¿Pero cómo allí, donde el concepto quiere recorrer la necesidad y la pregunta sus vías?

24. La extraviada reivindicación al pensar inicial

Tal es la exigencia, que debiera decirse inmediatamente dónde se encuentra la decisión (sin que la indigencia sea soportada); que debiera indicarse qué se ha de hacer, sin que el lugar histórico para la historia venidera sea fundado a partir del fundamento; que debiera conseguirse inmediatamente una salvación, sin que pueda darse con una voluntad ampliamente abarcadora de una transformadora fijación de meta.

La *desvalorización* en la toma de posición con respecto al pensar es doble:

1. una sobreestima, en tanto se esperan respuestas inmediatas para una actitud que quiere ahorrar el *preguntar* (la determinación a la meditación y al soportar la indigencia).
2. una baja estima, en tanto medido por el re-presentar habitual y por él la fuerza que funda al espacio-tiempo, se desconoce el carácter preparatorio.

El que quiere ser maestro justamente en el ámbito del pensar inicial tiene que poseer la retención del poder renunciar al "efecto", no puede nunca dejarse engañar por el aparente éxito del ser nombrado y discutido.

61 Pero el pensar inicial encuentra el más duro obstáculo en la propia concepción inexpresa que hoy el hombre tiene de sí. Prescindiendo totalmente de interpretaciones y fijamientos de meta singulares, el hombre se toma como un "ejemplar" presente ante la mano del género "esencia humana". Ello se transfiere también al ser histórico como un suceso en medio de una devenida correspondencia. Donde domina esta interpretación del ser humano (y con ello también de un ser popular), falta todo sitio de planteo y toda reivindicación de un advenimiento del dios, aun la reivindicación de la experiencia de la huida de los dioses.

Justamente esta experiencia supone que la esencia histórica humana se sabe extasiada en el centro abierto del ente, que está abandonado por la verdad de su ser.

Ese extravío de reivindicaciones surge del desconocimiento de la esencia de la verdad como aclarante ocultamiento del ahí, que tiene que ser soportado en la instancia del preguntar.

Pero toda concentración en más originaria correspondencia *puede* ser preparada por la experiencia fundamental del ser-ahí.

25. *Historicidad y ser*

La historicidad concebida aquí como *una* verdad, aclarante ocultamiento del ser como tal. *El pensar inicial* como histórico, es decir, cofundante de historia en la disposición* que se somete.

El dominio sobre las masas tornadas *libres* (es decir, sin suelo y egoístas) tiene que ser erigido y mantenido con las cadenas de la "organización". ¿Puede, en este camino, lo así "organizado" remitirse a sus fundamentos originarios? ¿No sólo encauzar lo masivo sino *transformarlo*? ¿Tiene todavía esta posibilidad una perspectiva en vista a la creciente "artificiosidad" de la vida, que facilita y aun organiza esa "libertad" de las masas, cualquier acceso de todo para todos? Nadie debe minusvalorar el enfrentamiento del incontenible desarraigo, el mandar detenerse es lo primero que tiene que acaecer. ¿Pero garantiza ello –y ante todo garantizan los medios, justamente necesarios para tal proceder– también la transformación del desarraigo en arraigo? 62

Aquí se requiere aun de otro señorío, uno oculto y retenido, largamente aislado y calmo. Aquí tienen que ser preparados los venideros, quienes crean los nuevos sitios en el ser mismo, desde los cuales acaece nuevamente una estabilidad en la contienda de tierra y mundo.

Ambas formas de señorío –fundamentalmente diferentes– tienen que ser queridas y *a la vez* afirmadas por los sabedores. Aquí está al mismo tiempo una verdad, en la que se vislumbra la esencia del ser [Seyn]: el quiebre esenciante en el ser [Seyn] en la suma singularidad y la más llana generalización.

26. *Filosofía como saber*

Cuando el *saber*, como *custodia* de la verdad de lo verdadero (de la esencia de la verdad en el ser-ahí), distingue al hombre futuro (frente al animal racional vigente) y lo eleva a la vigilancia del ser [Seyn], entonces es el saber supremo aquel que se hace suficientemente fuerte para ser el origen de una *renuncia*. Renuncia rige evidentemente para nosotros como debilidad y elusión, como desquicio de la voluntad; experimentada así renuncia es des-hacerse y separarse.

Pero hay una renuncia que no sólo persevera, sino hasta aun obtiene y sufre, esa renuncia que surge como la disposición al *rehuso*, el retener eso extraño, que de este modo se esencia como el *ser [Seyn] mismo*, ese

* Aquí 'disposición' traduce a 'Verfügung' en el sentido de 'estar a disposición de', y 'se somete' a 'sich fügenden', jugándose ambos términos y otros que emplea a menudo el autor, a partir del verbo raíz 'fügen', ensamblar, juntar, reunir. [N. de la T.]

en medio del ente y del diosar, que emplaza al entre abierto, en cuyo
63 espacio-de juego-temporal se baten el abrigo de la verdad en el ente y la huida y el advenimiento de los dioses. El saber del rehuso (*ser*-ahí como renuncia) se despliega como la larga preparación de la decisión sobre la verdad, si ésta vuelve a tornarse señor de lo verdadero (es decir, de lo correcto) o si sólo es medida según él y de este modo según lo que está bajo ella, si la verdad permanece sólo la meta del conocimiento técnico-práctico (un "valor" y una "idea") o si se convierte en la fundación de la revuelta del rehuso.

Este saber se despliega como el *preguntar*, ampliamente anticipador, por el ser [Seyn], cuya cuestionabilidad fuerza a todo crear a la indigencia y erige un mundo al ente y salva lo confiable de la tierra.

27. El pensar inicial
(concepto)

"Pensar" en la determinación habitual, desde hace tiempo usual, es el re-presentar de algo en su ἰδέα como el κοινόν, re-presentar de algo en general.

Pero este pensar está referido por una parte a lo presente ante-la mano, ya presente (una determinada interpretación del ente). Pero luego es siempre *adicional*, en tanto proporciona a lo ya interpretado sólo lo más general. Este pensar domina de diferentes modos en la ciencia. La concepción de lo "general" es equívoca, sobre todo que ya la caracterización de lo pensado como κοινόν no es vista originariamente desde él mismo sino desde lo "múltiple", desde el "ente" (como μὴ ὄν). El planteo de lo *múltiple* y la referencia fundamental a él es decisiva y en primer lugar, aun dentro del punto de vista de la conciencia, de modo que es el *frente a*, sin ser antes propiamente determinado y fundamentado en su
64 verdad. Ésta ha de ser recién proporcionada a través de lo "general". Cómo esta concepción del pensar se acopla luego con el planteo y la obtención de "categorías" y se hace determinante la 'forma de pensar' del *enunciado*.

Este pensar era antes –en el primer comienzo–, en Platón y Aristóteles, todavía creador. Pero justamente creó el ámbito en el que en el futuro se mantuvo el representar del ente como tal, en el que luego el olvido del ser se desplegó siempre más encubiertamente.

El pensar inicial es la realización originaria de resonancia, pase, salto y fundación en su unidad. Realización quiere decir aquí que éstos –resonancia, pase, salto, fundación en su unidad– son respectivamente asumidos y soportados sólo humanamente, que ellos mismos son siempre esencialmente un otro y pertenecen al acaecimiento del ser-ahí.

La agudeza del decir en este pensar y la simplicidad de la palabra

acuñadora se miden en una conceptualidad, que rechaza toda mera perspicacia como vacía impertinencia. Se concibe lo que aquí únicamente y siempre ha de concebirse, el ser [Seyn], cada vez sólo en la unión de esos ensambles. El saber señorial de este pensar nunca se deja decir en una proposición. Pero tanto menos puede lo por saber quedar abandonado a un indeterminado y flameante representar.

Concepto es aquí originariamente *"inclusión"* y ésta en primer lugar y siempre referida al asir conjunto que acompaña el viraje en el evento.

En primer lugar la incluibilidad puede ser indicada a través de la referencia que todo concepto de ser tiene *como concepto*, es decir, en su verdad, al ser-ahí y con ello a la instancia del hombre histórico. Pero en tanto *ser*-ahí recién se funda como pertenencia al clamor en el viraje del evento, lo más íntimo de la *in*clusión se encuentra en el concebir del viraje mismo, en ese saber que, soportando la indigencia del abandono del ser, habita en la disposición al clamor; en ese saber que habla en tanto antes calla desde la instancia soportadora en el ser-ahí. In-clusión no es aquí nunca el com-prender* en el sentido del abarcar según el género, sino mienta el saber que procede de la *in*stancia y eleva la intimidad del viraje a la aclarante ocultación. 65

28. La inconmensurabilidad del pensar inicial como pensar finito

Este pensar y el orden desplegado por él queda fuera de la pregunta acerca de si le pertenece un sistema o no. "Sistema" sólo es posible a consecuencia del dominio del pensar matemático (en sentido amplio) (cfr. SI 35-6).** Un pensar que se encuentre fuera de este ámbito y de la determinación correspondiente de verdad como certeza es por lo tanto esencialmente sin sistema, a-sistemático; pero no por ello arbitrario y confuso. Entonces, a-sistemático quiere decir tanto como "confuso" y desordenado sólo cuando es medido según el sistema.

El pensar inicial en el otro comienzo tiene otro tipo de *rigor*: la libertad de la unión de sus ensambles. Aquí se ensambla lo uno con lo otro desde el señorío del cuestionante pertenecer al clamor.

El rigor de la retención es otro que el de la *"exactitud"* del "razonar"

* El autor resalta aquí como en otros casos el parentesco de palabras separando la raíz de los prefijos, que varían el significado a partir de un sentido básico: 'Ein-begreifen', comprender; 'in-begriff', que traducimos por 'in-clusión'; 'Begriff', concepto; 'Begreifen', concebir; y 'Zusammengriff', que traducimos por 'asir conjunto'. [N. de la T.]

** Curso del semestre de invierno 1935-1936 *La pregunta por la cosa. Con respecto a la teoría kantiana de los principios trascendentales* (edición de *Obras completas*, tomo 41, trad. castellana de E. García Belsunce y Z. Skankay, Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975).

suelto, que vale y pertenece de modo idéntico a cada uno con sus resultados concluyentes para tales exigencias de certeza. Aquí hay algo concluyente sólo porque la exigencia de verdad se satisface con la *corrección* de la derivación y ajuste a un orden dirigido y calculable. Esta suficiencia, el fundamento de lo concluyente.

66

*29. El pensar inicial**
(La pregunta por la esencia)

En el ámbito de la pregunta conductora la concepción de la esencia ha sido determinada a partir de la entidad (οὐσία – κοινόν); y la esencialidad de la esencia se encuentra en su máxima generalidad posible. Esto quiere decir en la dirección contraria: lo singular y diverso, lo que cae bajo el concepto esencial y a partir del cual éste es planteado, es cualquiera; sí, justamente, lo cualquiera del ente, que sin embargo y precisamente muestra la pertenencia a la esencia, es esencial.

Donde por el contrario el ser [Seyn] es concebido como evento, la esencialidad se determina a partir de la originariedad y singularidad del ser [Seyn] mismo. La esencia no es lo general, sino justamente el esenciarse de la respectiva singularidad y del rango del ente.

La pregunta por la esencia contiene en sí lo decisivo, que ahora domina radicalmente a la pregunta por el ser.

Proyecto es fijación de rango y decisión.

Por ello el principio del pensar inicial reza doblemente: toda esencia es esenciarse.

Todo esenciarse se determina a partir de lo esencial en el sentido de lo originario-singular.

30. El pensar inicial
(como meditación)

es esencialmente, en tanto realización y disposición de la resonancia y el pase, primero tránsito y como tal ocaso**.

En el tránsito se realiza la meditación, y meditación es necesariamente auto-meditación. Pero ello alude a que este pensar está sin embargo referido a nosotros mismos y con ello al hombre y exige una nueva

67

determinación de la esencia del hombre. En tanto ésta es planteada

* Cfr. en El salto: el ser [Seyn] de la Esencia.

** El texto original resalta el parentesco de las palabras 'Übergang', tránsito, y 'Untergang', ocaso. 'Disposición' traduce aquí a 'Bereitung', estar pronto. [N. de la T.]

modernamente como conciencia y autoconciencia, parece que la meditación transitoria tiene que convertirse en una nueva aclaración de la autoconciencia. Cuanto más que del estado actual de la autoconciencia, que es más bien un cálculo, no podemos salirnos simplemente. La experiencia fundamental del pensar inicial es pues, entonces, el ente en el sentido del hombre actual y de su situación y con ello la “reflexión” del hombre sobre “sí”.

En esta reflexión se halla algo correcto y sin embargo no es verdadera. En tanto la historia y la meditación histórica llevan y dominan al hombre, toda meditación es *también* automeditación. Sólo que la meditación por realizar en el pensar inicial no toma al ser *sí mismo* del hombre actual como dado, como inmediatamente por alcanzar en la representación del “yo” y del nosotros y de su situación. Pues justamente *así* no es ganada la mismidad, sino definitivamente perdida y desfigurada (cfr. La fundación, 197. Ser-ahí - propiedad - mismidad).

La meditación del pensar inicial es, antes bien, tan originaria, que recién pregunta cómo es fundamentable el *sí mismo*, en cuyo ámbito “nosotros”, yo y tú, respectivamente venimos a nosotros *mismos*. Por lo tanto es cuestionable, si a través de la reflexión sobre “nosotros” encontramos a nosotros *mismos*, a nuestro *sí mismo*, si en consecuencia el proyecto del ser-ahí tiene en general algo que ver con la aclaración de la “auto”-conciencia.

Ahora bien, no está para nada convenido que el “sí mismo” sea determinable por el camino de la representación del yo. Antes bien, es válido reconocer que la mismidad recién surge de la fundación del ser-ahí, pero que ésta se realiza como acaecimiento de lo perteneciente al clamor. Con ello surge la apertura y fundación del sí mismo desde y como la verdad del ser [Seyn] (cfr. La fundación, 197. Ser-ahí - propiedad - mismidad). No es el análisis diferentemente dirigido de la esencia humana el anuncio de otros modos del ser del hombre –todo tomado por sí como antropo- 68 logía mejorada–, lo que aquí aporta la auto-meditación, sino la pregunta por la verdad del ser dispone el ámbito de la mismidad, en el que el hombre –nosotros– obrando y actuando históricamente, conformado como pueblo, viene a su sí mismo.

La *particularidad* del ser-ahí, en tanto fundado en el ser sí mismo, puede evidentemente ser *indicada* en primer lugar en el tránsito de la autoconciencia yoica vigente también sólo a partir de ésta; el ser-ahí como respectivamente *mío*. Con todo hay que considerar que aun esta autoconciencia yoica alcanzó a través de Kant y el idealismo alemán una forma totalmente diferente, en la que es coplanteada una asignabilidad al “nosotros” y a lo histórico y absoluto. Con ser-ahí ha sido dado plenamente al mismo tiempo el traslado a lo abierto. Querer encontrar aquí un “subjetivismo” es, prescindiendo completamente de otra cosa, siempre superficial.

La meditación del pensar inicial se dirige a nosotros mismos y sin embargo no. No a nosotros, para entregar desde aquí las determinaciones decisivas, pero sí a nosotros como entes históricos y en la indigencia del abandono del ser (en primer lugar decadencia de la comprensión de ser y olvido del ser). A *nosotros*, que ya estamos planteados en el estar expuestos al ente, a nosotros en este modo, para encontrar por encima de nosotros al ser sí mismo.

El carácter transitorio del pensar inicial lleva inevitablemente consigo esta ambigüedad, como si se tratara de una meditación antropológico existencial en sentido corriente. Pero en verdad cada paso está llevado por la pregunta por la verdad del ser [Seyn].

La mirada *a nosotros* es cumplida desde el *salto previo al ser-ahí.* Pero para la *primera meditación* tendría que intentarse una vez, junto a los modos supremos de ser del hombre, destacar la diferente índole del ser ahí frente a toda "vivencia" y "conciencia".

69 Se encuentra cercana la seducción de reducir, sin embargo, toda la meditación en la primera parte de *Ser y tiempo* al circuito de una antropología sólo diferentemente orientada.

31. El estilo del pensar inicial

Estilo: la auto-certeza del ser ahí en su *legislación* fundante y en su persistencia del encono.

El estilo *de la retención,* porque ésta determina radicalmente la instancia, la espera memorante del evento.

Esta retención predispone también toda impugnación de la contienda entre mundo y tierra.

Ella se subordina –silenciándola– a la suave medida y distribuye en sí el recio encono; ambos –perteneciéndose– a partir de la tierra como también del mundo, diferentemente se encuentran.

Estilo es, en tanto crecida certeza, la ley de realización de la verdad en el sentido de abrigo en el ente. Porque arte, por ejemplo, es el poner-en-*obra* de la verdad, y en la obra el abrigo *en sí mismo* viene a estar en sí mismo; por ello, el "estilo", aunque apenas concebido, es visible especialmente en el campo del arte. Sin embargo el pensamiento de estilo *no* se transfiere aquí de modo ampliado del arte al ser-ahí como tal.

32. El evento

Una perspectiva decisiva *según* la realización de resonancia y pase

Se trata de divisar y perseguir anticipadamente la referencia de ser y

verdad, cómo a partir de aquí *tiempo y espacio* están fundados en su originaria pertenencia con toda extrañeza.

Verdad es aclarante ocultación, que acaece como éxtasis y encantamiento. Éstos, en su unidad como también en demasía, dan lo abierto reorganizado para el juego del ente, que en el abrigo de su verdad deviene siendo como cosa, material, maquinación, obra, hecho, víctima. 70

Pero éxtasis y encantamiento pueden también consolidarse en una *indiferencia*, y entonces lo abierto es tenido por el común presente ante la mano, lo que suscita la apariencia de ser *el* ente, porque es tenido por lo real. A partir de esta misma oculta indiferencia de la aparente ausencia de éxtasis y encantamiento, aparecen éxtasis y encantamiento como excepciones y raramente, donde sin embargo muestran fundamento y esencia de la verdad. Aquella in-diferencia es también el ámbito en el que se juega todo re-presentar, opinar, toda corrección (cfr. La fundación: sobre el *espacio*).

Pero esa esencia de la verdad, el extasiante-encantador claro y ocultación como origen del ahí, se esencia en su fundamento, que experimentamos como evento-apropiador. El acercamiento y huida, advenimiento y salida* o la simple ausencia de los dioses; para nosotros en el dominio, es decir comienzo y dominio sobre este acaecer, cuyo inicial dominio final se mostrará como el último dios. En su hacer señas se hará por primera vez visible el ser mismo, el evento como tal, y este lucir requiere la fundación de la esencia de la verdad como claro y ocultación y su *último abrigo* en las formas modificadas del ente.

Lo que antes y hasta ahora se pensó sobre espacio y tiempo, que retropertenecen a este origen de la verdad, es, como ya Aristóteles muestra en la *Física* por primera vez, ya una consecuencia de la esencia ya establecida del ente como οὐσία y de la verdad como corrección y de todo lo que a partir de aquí resulta como "categorías". Cuando Kant caracteriza espacio y tiempo como "intuiciones", entonces esto es en medio de esta historia sólo un débil intento de salvar en general la propia esencia de espacio y tiempo. Pero Kant no tiene camino alguno a la *esencia* de espacio y tiempo. La orientación al "yo" y "conciencia" y la re-presentación desplaza de todos modos cada camino y sendero. 71

* 'Ausrücken', que traducimos por 'salida', aparece en el texto original, como en otros muchos pasajes, en el contexto de sentido de una familia de palabras, a través de la variación que imprimen los prefijos al verbo básico, en relación con los anteriores 'Entrückung' y 'Berückung', que traducimos respectivamente por 'éxtasis' y 'encantamiento'. [N. de la T.]

*Verdad**

Lo que se insinuó en ocasión de las conferencias sobre la obra de arte y se concibió como "instalación"** es ya la *consecuencia* del *abrigo*, que propiamente custodia lo aclarado-oculto. Esta custodia justamente deja *ser* al ente, y a saber *al* ente, que es y puede ser en la verdad del ser aún no elevado y del modo en que esta verdad se ha desplegado. (Lo que rige como siendo, lo presente, lo real, referido a ello sólo recién algo necesario y posible, el ejemplo corriente desde la historia del primer comienzo.)

El *abrigo* mismo se realiza en el y como *ser*-ahí. Y éste acaece, gana y pierde historia, en el pro-curar con instancia, por anticipado, perteneciente al evento, pero apenas sabedor de ello. Este (procurar), concebido no desde lo diario sino desde la mismidad del ser ahí, se mantiene en modos diversos que se reclaman recíprocamente: elaboración de materiales, organización operativa (técnica), hacer obras, acto constituyente político, ofrenda pensante. En todo ello, cada vez diferente la pre- y configuración conjunta de conocimiento y saber esencial como fundación de la verdad. "Ciencia", sólo un vástago apartado de una determinada penetración de la elaboración de materiales, etc.; nada independiente y *nunca* para poner en conexión con el saber esencial del pensar [Erdenken] del ser (filosofía).

Pero el abrigo no se mantiene sólo en los modos de la producción sino también originariamente en el modo de la asunción del encuentro con lo carente de vida y lo viviente: piedra, planta, animal, hombre. Aquí acaece el ser recogido en la tierra que se cierra. Sólo que este acaecer del ser-ahí nunca es por sí sino que pertenece al desatarse de la contienda de tierra y mundo, de la instancia en el evento.

72

Filosofía: encontrar y poner de manifiesto los aspectos simples y figuras familiares, en lo que el esenciarse del ser [Seyn] se abriga y eleva a los corazones.

Quién pudiera *ambas cosas*: la más lejana mirada a la más oculta esencia del ser [Seyn] y el más próximo logro de la forma reluciente del ente que abriga.

¿Cómo creamos, saltando por anticipado al esenciarse del ser [Seyn], a éste la afluencia de su ente, para que la verdad del ser [Seyn] conserve su fuerza de duración histórica como impulso?

Al pensar sólo le queda el más simple decir de la más sencilla imagen en el más puro callar. El primer pensador venidero tiene que ser capaz de ello.

* Cfr. La fundación.

** Traducimos aquí 'Einrichtung' por 'instalación'. [N. de la T.]

33. La pregunta por el ser [Seyn]

Mientras no reconozcamos que todo calcular según "objetivos" y "valores" surge de una muy determinada interpretación del ente (como ἰδέα), mientras no concibamos que en ello la *pregunta* por el ser [Seyn] no es ni siquiera vislumbrada, ni·menos aún planteada, mientras no atestigüemos completamente, a través de la realización, que sabemos de la necesidad de esta pregunta no planteada y, con ello, ya la preguntemos, mientras todo esto permanezca *fuera* del horizonte de lo que gesticula todavía como "filosofía", todo puro alboroto de "ser [Seyn]", de "ontología", de "trascendencia" y "paratrascendencia", de "metafísica" y presunta superación del cristianismo, es sin fundamento y vacío. Sin saberlo, uno se mueve *sin embargo* en las vías del neokantismo, de buena gana injuriado. Pues en ninguna parte se produce un trabajo pensante, ningún paso de un preguntar inaugurante se realiza.

Justamente quien ha concebido la pregunta por el ser e intentado realmente alguna vez recorrer su camino, no puede esperar *nada* más de los "antiguos" y su séquito, a no ser la terrible exhortación de desplazar nuevamente el preguntar al mismo fundamento de la necesidad, pero no de aquélla primera, definitivamente sida y sólo *así* esenciante. Antes bien, *repetición* significa aquí *hacer* convertir en indigencia *nuevamente* y, *con ello, desde una más originaria verdad*, a lo *mismo*, la singularidad del ser [Seyn]. "De nuevo" significa aquí justamente: del todo diferente. Pero para aquella terrible advertencia falta aún la escucha y la voluntad de sacrificio, de permanecer en el próximo trayecto apenas inaugurado del camino. 73

En lugar de ello se engaña a sí mismo y a los otros con una *ruidosa exaltación* por los "antiguos" ex-perimentados a través de Nietzsche, por encima de la propia perplejidad.

¿Cómo se distancia de tal proceder, por ejemplo, la figura y obra de Hermann Lotze, el más auténtico testimonio del fácilmente y muy difamado siglo XIX?

34. El evento y la pregunta por el ser

El evento es el centro que se busca y media a sí mismo, en el que todo esenciarse de la verdad del ser [Seyn] tiene previamente que ser repensado. Este previo repensar hacia allí es el pensar [Er-denken]* del ser

* En el texto original, 'Er-denken', que traducimos por 'pensar', mediante la separación del prefijo remite al verbo básico 'Denken' en relación con el anterior 'Zurück-denken', traducido por 'repensar'. [N. de la T.]

[Seyn]. Y todo concepto de ser [Seyn] tiene que ser expresado a partir de allí.

Viceversa: todo lo que en primer lugar y en la indigencia es pensado sólo en el *tránsito* de la pregunta conductora desplegada a la pregunta fundamental por el ser [Seyn] y cuestionado como camino hacia su verdad (el despliegue del ser-ahí), todo ello nunca puede ser traducido al desierto sin fondo de una "ontología" y "teoría de las categorías" vigentes.

La inexpresada vislumbre del evento se presenta en primer plano y
74 al mismo tiempo en recuerdo histórico (οὐσία = παρουσία) como "temporalidad": el acaecimiento del éxtasis sido-conservador y venidero-anticipante, es decir, inauguración y fundación del ahí y con ello de la esencia de la verdad.

"Temporalidad" nunca es mentada como mejoramiento del concepto de tiempo, como reemplazo corriente del concepto calculador de tiempo a través del "tiempo vivencial" (Bergson-Dilthey). Como tal, permanece fuera de la reconocida necesidad del tránsito de la pregunta conductora, concebida como tal, a la pregunta fundamental.

"Tiempo" es en *Ser y tiempo* la *indicación* y la *resonancia* de aquello que acaece como verdad del esenciarse del ser [Seyn] en la singularidad del evento-apropiador.

Tan sólo aquí, en esta interpretación originaria del tiempo, se toca el ámbito donde el tiempo alcanza, con el espacio, la extrema diferencia y de este modo justamente la intimidad del esenciarse. Esta referencia preparada en la presentación de la espacialidad del ser-ahí, no acaso del "sujeto" y del "yo" (cfr. La fundación, espacio).

En la confusión e indisciplina del "pensar" actual se requiere una concepción casi escolar de sus caminos en la forma de "preguntas" caracterizadas. Evidentemente, en la meditación más bien doctrinal sobre estas preguntas, nunca se encuentra la decisiva voluntad pensante y estilo. Pero para aclaración, ante todo frente a la habladuría acerca de "ontología" y de "ser", se trata primero de saber lo siguiente:

El ente es.

El ser [Seyn] se esencia.

"El ente": esta palabra nombra *no* sólo lo real –entendiendo éste sólo como lo presente ante la mano y éste aun sólo como objeto del conocimiento, no sólo lo real de toda especie, sino a la vez lo posible, lo necesario, lo casual, todo lo que de alguna manera está en el ser [Seyn], hasta lo vano y la nada. Quien aquí, creyéndose demasiado astuto, descubre ahora mismo una "contradicción", puesto que lo no-ente no puede ser
75 "siendo", éste con su ausencia de contradicción como norma de la esencia del ente, piensa siempre demasiado corto.

"El ser [Seyn]" no mienta sólo la realidad de lo real, tampoco sólo la

posibilidad de lo posible, de ningún modo sólo el ser desde el respectivo ente, sino el ser [Seyn] a partir de su originario esenciarse en el pleno quiebre, el esenciarse no limitado a la "presencia".

Evidentemente, el esenciarse del ser [Seyn] mismo y con ello el ser [Seyn] en su más singular singularidad no es experimentable a voluntad y directamente como un ente, sino que se abre sólo en la instantaneidad del salto-previo del ser-ahí al evento (cfr. El último dios, 255. El viraje en el evento).

Tampoco conduce nunca un camino inmediatamente del ser del ente al *ser [Seyn]*, porque la vista al ser del ente tiene lugar ya fuera de la instantaneidad del ser ahí.

A partir de aquí se puede llevar a la pregunta por el ser una distinción y aclaración esencial. Nunca es la respuesta a la pregunta por el ser, sino sólo formación del preguntar, suscitamiento y aclaración de la *fuerza* cuestionadora para esta pregunta, que sólo surge cada vez de la indigencia e incremento del ser-ahí.

Si se pregunta por el ente como ente (ὂν ᾗ ὄν) y en este planteo y dirección, en consecuencia, por el ser del ente, entonces el cuestionador está en el ámbito *de la* pregunta, por la que estuvo conducido el comienzo de la filosofía occidental y su historia hasta el fin en Nietzsche. Por ello llamamos a *esta* pregunta por el ser (del ente), la pregunta conductora. Su forma más general recibió acuñación en Aristóteles τί τὸ ὄν; ¿qué es el ente, es decir, para él, qué es οὐσία en tanto entidad del ente? *Ser* mienta aquí *entidad*. En ello se expresa a la vez que a pesar del rechazo del carácter de género, el ser (como entidad) siempre y sólo sea mentado como lo κοινόν, lo común y de este modo común para cada ente.

Si por el contrario se pregunta por el ser [Seyn], entonces el planteo no parte aquí del ente, es decir, de éste y aquél; tampoco del ente como tal en totalidad, sino que se realiza el salto a la *verdad* (claro y ocultación) del ser [Seyn] mismo. Aquí se ha experimentado y preguntado a esto (que también se encuentra oculto en la pregunta conductora) que se esencia-previamente, la *apertura para el esenciarse* como tal, es decir, la *verdad*. Aquí se ha preguntado conjuntamente a la pregunta-previa por la verdad. Y en tanto el ser [Seyn] es experimentado como el fundamento del ente, la pregunta *así* planteada por el esenciarse del ser [Seyn] es la *pregunta fundamental*. De la pregunta conductora a la pregunta fundamental no se da nunca un progreso inmediato, de igual sentido, que aplique la pregunta conductora nuevamente (al ser [Seyn]), sino sólo un salto, es decir, la necesidad de *otro* comienzo. Bien por el contrario, puede y tiene que hacerse a través de la desplegadora superación del planteo de la pregunta conductora y de sus respuestas como tal, un *tránsito* que prepare el otro comienzo y en general lo haga visible y vislumbrable. A esta preparación del tránsito sirve *Ser y tiempo*, es decir, se en- 76

cuentra ya en la pregunta fundamental, sin desplegarla de modo inicial puramente desde sí.

Para la pregunta conductora, el *ser* del ente, la determinación de la entidad (es decir, la indicación de las "categorías" para la οὐσία) es la *respuesta*. Los diferentes ámbitos del ente se tornan importantes de diferente manera en la historia posgriega tardía, cambian número y tipo de categorías y de su "sistema", pero en lo esencial permanece en este planteo, aunque pueda éste hacer pie inmediatamente en el λόγος como enunciado, o a consecuencia de determinadas transformaciones en la conciencia y en el espíritu absoluto. La *pregunta conductora* determina desde los griegos hasta Nietzsche la misma manera de la pregunta por el "ser". El ejemplo más claro y máximo de esta uniformidad de la tradición es la *Lógica* de Hegel.

Para la pregunta fundamental, por el contrario, el ser no es respuesta y ámbito de respuesta, sino lo máximamente-cuestionable. Para él rige el aprecio que resalta y único, es decir, él mismo es inaugurado como *señorío* y de este modo elevado a lo abierto como lo no ni nunca 77 vencible. El ser [Seyn] como el fundamento, en el que todo ente como tal llega a su verdad (abrigo, organización y objetividad); el fundamento, en el que el ente se hunde (abismo), el fundamento, en el que también se arroga (carencia de fundamento) su *indiferencia* y *evidencia*. Que el ser [Seyn] en su esenciarse de esta manera se esencie radicalmente, muestra su singularidad y señorío. Y éste es nuevamente sólo la seña del evento, donde tenemos que buscar el esenciarse del ser en su suprema ocultación. El ser [Seyn] como lo máximamente-cuestionable no conoce en sí mismo ninguna pregunta.

La pregunta conductora, desplegada en su estructura, hace respectivamente reconocible una *posición fundamental* para el ente como tal, es decir, una posición del (hombre) cuestionante sobre un fundamento, que como tal no es sondeable y de ninguna manera sabible a partir de la pregunta conductora, pero que es llevado a lo abierto a través de la pregunta *fundamental*.

Aunque nunca sea posible un progreso de la pregunta conductora a la pregunta fundamental, sin embargo, viceversa, el despliegue de la pregunta fundamental da al mismo tiempo el fundamento para retomar el todo de la historia de la pregunta conductora en una posesión más originaria, y no acaso sólo repeler como algo pasado (cfr. El pase, 92. La confrontación del primer y el otro comienzo).

35. El evento

La meditación acerca del camino:
1. Lo que el pensar *inicial* es.
2. Cómo se realiza el otro comienzo en tanto *silencio.*

"El evento" sería el título adecuado para la "obra", que aquí sólo puede ser preparada; y por eso en lugar de ello tiene que estar: *Aportes a la filosofía.*

La "obra": la construcción que se desarrolla en el retrodirigirse al fundamento que se eleva.

36. El pensar [Erdenken] del ser [Seyn] y el lenguaje 78

Con el lenguaje habitual, que hoy es cada vez más ampliamente mal empleado y hablado, no se puede decir la verdad del ser [Seyn]. ¿Puede de algún modo ser dicha inmediatamente si todo lenguaje es lenguaje del ente? ¿O puede hallarse un nuevo lenguaje para el ser [Seyn]? No. Y aun cuando ello se lograra y hasta sin formación artificiosa de palabras, este lenguaje no diría nada. Todo decir tiene que hacer surgir conjuntamente el poder oír. Ambos tienen que ser del mismo origen. Entonces rige sólo una cosa: decir el más noble lenguaje surgido en su simplicidad y fuerza esencial, el lenguaje del ente como lenguaje del ser [Seyn]. Esta transformación del lenguaje penetra en ámbitos que todavía nos están cerrados, porque no sabemos la verdad del ser [Seyn]. Entonces se habla de la "renuncia del seguimiento", del "claro de la ocultación", del "evento-apropiador", del "ser-ahí", no un entresacar verdades de las palabras, sino la inauguración de la verdad del ser [Seyn] en tal decir transformado (cfr. Prospectiva, 38. El silencio).

*37. El ser [Seyn] y su silencio** (la sigética)

La pregunta fundamental: *¿cómo se esencia el ser [Seyn]?*

El silencio es la circunspecta legalidad del callar (σιγᾶν). El silencio es la "lógica" de la filosofía, en tanto ésta pregunta la cuestión fundamental desde el otro comienzo. Ella busca la *verdad del esenciarse* del

* Cfr. curso del semestre de verano de 1937: *"La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensar occidental. El eterno retorno de lo igual"*, edición de *Obras completas*, tomo 44, Conclusión y todo sobre lenguaje.

ser [Seyn], y esta verdad es la ocultación (el misterio) que hace señas-resuena del evento (el hesitante rehuso).

79 Nunca podemos decir inmediatamente al ser [Seyn] mismo, justamente cuando es saltado en el salto. Pues todo dicho procede del ser [Seyn] y habla desde su verdad. Toda palabra y con ello toda lógica está bajo el poder del ser [Seyn]. La esencia de la "lógica" (cfr. *SV. 34**) es por ello la sigética. Recién en ella es también concebida la esencia del lenguaje.

Pero "sigética" es sólo un título para quienes piensan aún en "disciplinas" y creen tener un saber sólo cuando lo dicho está clasificado.

38. El silencio

El discurso extranjero de "sigética" en correspondencia a la "lógica" (onto-*logía*) está mentado sólo transitoriamente en mirada retrospectiva y de ninguna manera como un afán de reemplazar la "lógica". Pues, porque figura la pregunta por el ser [Seyn] y el esenciarse del ser [Seyn], el preguntar es aún más originario y por ello menos aún se lo puede clausurar y asfixiar en una disciplina. Nunca podemos decir inmediatamente el ser [Seyn] (evento), por ello tampoco mediatamente en el sentido de la "lógica" acrecentada de la dialéctica. Todo dicho ya habla *desde* la verdad del ser [Seyn] y nunca puede sobrepasarse inmediatamente hasta el ser [Seyn] mismo. El silencio tiene leyes más elevadas que toda lógica.

Pero el silencio no es para nada una a-lógica, que tan sólo es auténtica lógica y desearía serlo y sólo no puede. Mientras que la voluntad y el saber del silencio están orientados de un modo totalmente diferente. Y tanto menos se trata de lo "irracional" y de "símbolos" y "cifras", todo esto presupone a la metafísica vigente. Bien por el contrario el silencio incluye a la lógica de la entidad, así como la pregunta fundamental transforma en sí a la pregunta conductora.

El silencio surge del origen esenciante del mismo lenguaje.

80 La experiencia fundamental no es el enunciado, la proposición, y, en consecuencia, el principio, sea "matemático" o "dialéctico", sino el contenerse de la retención ante el titubeante rehusarse en la verdad (claro de la ocultación) de la *indigencia*, de la que surge la necesidad de la *decisión* (cfr. Prospectiva, 46. La decisión).

Cuando esta retención llega a la *palabra*, lo dicho es siempre el even-

* Curso del semestre de verano de 1934, *"Sobre Lógica como pregunta por el lenguaje"*, edición de *Obras completas*, tomo 38.

to. Pero entender este decir significa realizar el proyecto y salto del saber al evento. El decir como silencio funda. No es acaso su palabra un signo para algo totalmente otro. Lo que nombra es mentado. Pero el "mentar" sólo adjudica como *ser-ahí*, es decir, pensantemente en el preguntar.

El silencio y el preguntar: poner el preguntar esencial como en decisión de la esencia de la verdad.

¿Buscar al ser [Seyn]? El hallazgo originario en el buscar originario.

Buscar: ya mantenerse-en-la-verdad, en lo abierto de lo que se oculta y se sustrae. El buscar (originariamente) como referencia fundamental al titubeante *rehuso*. El buscar como preguntar y, no obstante, callar.

¡Quien busca, ya ha encontrado! Y el buscar originario es ese asir de lo ya encontrado, a saber, de lo que se oculta como tal.

Mientras el buscar habitual recién encuentra y ha encontrado en tanto cesa de buscar.

De allí que el hallazgo originario es abrigado en el abrigo originario, justamente como el buscar como tal. Honrar lo máximamente cuestionable, persistir en el preguntar, instancia.

39. El evento

Éste es el título esencial para el intento del pensar inicial. Pero el título *público* sólo puede rezar: *Aportes a la filosofía.*

El proyecto tiene como propósito lo que sólo puede ser querido en el intento del pensar inicial, que sabe poco de sí mismo: ser un *ensamble* de este pensar. 81

Esto quiere decir:

1. En la construcción nada se ha descuidado *en el rigor de la estructura*, como si se tratara de lo imposible –y de ello se trata siempre en la filosofía–: concebir la verdad del ser [Seyn] en la plenitud completamente desplegada de su esencia fundamentada.
2. Aquí sólo está permitido *disponer* de *un* camino, que sólo un singular puede abrir, renunciando a la posibilidad de divisar otros caminos y tal vez más esenciales.
3. El intento debe poseer claridad acerca de que ambos, estructura y disposición, permanecen siendo un *ensamblaje* del ser [Seyn] mismo, de la seña y de la sustracción de su verdad, algo no forzable.

El ensamble tiene que ser intentado en este triple sentido, con ello algo más esencial y logrado, que es obsequiado a los venideros, tal en lo que tiene un lanzamiento, que transitoriamente adjunta e inserta, para superarlo.

Este ser superado, cuando es auténtico y necesario, trae evidente-

mente lo más grande: trae un intento pensante por primera vez históricamente a su futuridad, a surgir al futuro y a la inevitabilidad.

El ensamble es algo esencialmente diferente a un "sistema" (cfr. *SI.* 35/36 y *SV* 36*). "Sistemas" sólo posibles, y hacia el final demasiado necesarios, en el ámbito de la historia de la respuesta a la pregunta conductora.

Los seis ensamblajes del ensamble están cada uno por sí, pero sólo para hacer más encarecida la unidad esencial. En cada uno de los seis 82 ensamblajes se intenta decir cada vez lo mismo sobre lo mismo, pero respectivamente desde otro ámbito esencial de lo que el evento nombra. Visto exterior y fragmentariamente, se encuentran con facilidad por doquier "repeticiones". Pero el persistir en lo mismo, este testigo de la auténtica instancia del pensar inicial, realizarlo puramente según el ensamble, esto es lo más difícil. Por el contrario, es fácil la marcha continua en la serie de "materias" que permanentemente se ofrecen de manera diferente, porque ella se da por sí misma.

Todo ensamblaje está respectivamente en sí y sin embargo existe un oculto entreverarse y una inaugurante fundación del sitio de decisión para el tránsito esencial a la transformación todavía posible de la historia occidental.

La *resonancia* tiene su alcance en lo sido y venidero y con ello su impacto en lo presente a través del pase.

El *pase* toma su necesidad recién a partir de la resonancia de la indigencia del abandono del ser.

Resonancia y pase son suelo y campo para el primer lanzamiento del pensar inicial al *salto* al esenciarse del ser [Seyn].

El salto inaugura primero a las no revistadas amplitudes y ocultaciones de aquello hacia lo que la *fundación* del ser-*ahí,* perteneciente al clamor del evento, tiene que avanzar.

Todos estos ensamblajes tienen que ser logrados en tal unidad a partir de la instancia en el ser-ahí, que caracteriza al ser de lo *futuro.*

Ellas asumen y custodian la pertenencia al evento y su viraje, suscitada por el clamor, y vienen de este modo a estar ante las señas *del último dios*.

El ensamble –el disponer que se somete al clamor y así funda al ser-ahí.

* Curso del semestre de invierno 1935-1936, *La pregunta por la cosa. Acerca de la teoría kantiana de los principios trascendentales*, edición de *Obras completas*, tomo 41, traducción cast. en ob. cit. en p. 67; y curso del semestre de verano 1936, *Schelling: Sobre la esencia de la libertad humana*, edición de *Obras completas*, tomo 42, traducción castell. de A. Rosales: *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila, 1990.

40. La obra pensante en la época del tránsito

83

La obra pensante en la época del tránsito (cfr. *Reflexiones* IV, 90) sólo puede y tiene que ser un *curso** en el doble sentido de esta palabra: un andar y a la vez un camino, por lo tanto un camino que anda él mismo.

¿Es tal cosa configurable en el decir, de tal modo que salga a la luz la simplicidad de esta tarea? ¿Corresponde a ello el ensamble "Acerca del evento"? ¿Quién quiere saberlo? Pero, por ello, sólo se trata de osarlo.

¿Encontrará un día este intento al intérprete? ¿Al que pueda decir acerca del camino que se dirige a lo venidero y lo prepara? Pero no a aquel que sólo computa lo mucho contemporáneo y todo así lo "explica" y – aniquila.

41. Todo decir del ser [Seyn] se mantiene en palabras y nombramientos

Todo decir del ser [Seyn] se mantiene en palabras y nombramientos, que entendidos en dirección del opinar diario del ente y pensados exclusivamente en esta dirección, como sentencia del ser [Seyn] son malinterpretables. Para nada se requiere, por lo tanto, un errar la pregunta (en el ámbito de la interpretación pensante del ser [Seyn]), sino que la palabra misma ya descubre algo (conocido) y encubre con ello lo que en el decir pensante debe ser manifestado.

Esta dificultad no es remediable por nada; el intento de ello significa ya el desconocimiento de todo decir acerca del ser [Seyn]. Esta dificultad tiene que ser asumida y concebida en su pertenencia esencial (al pensar del ser [Seyn]).

Ello condiciona un proceder, que en ciertos límites, primero siempre tiene que salir al encuentro del opinar habitual y andar con él un cierto trayecto, para luego, en el instante justo exigir el vuelco del pensar, pero bajo el poder de la misma palabra. Por ejemplo, "decisión" puede y debe en primer lugar ser mentada, aunque no moralmente, sin embargo en tanto realización como "acto" del hombre, hasta que de repente miente la esencia del ser [Seyn] mismo, lo que ahora no significa que el ser [Seyn] sea "antropológicamente" interpretado, sino viceversa: que el hombre sea repuesto en la esencia del ser [Seyn] y arrancado de las cadenas de la "antropología". De igual modo: "maquinación" –un modo de conducta del hombre y de pronto y propiamente viceversa: la esencia

84

* Traducimos aquí 'Gang', que procede de 'gehen', andar, por 'curso' en el doble sentido que indica el autor. [N. de la T.]

(in-esencia) del ser [Seyn], donde precisamente está enraizado el fundamento de la posibilidad de los "emprendimientos".

Pero este "viceversa" no es simplemente un truco "formal" de cambio de significado en meras palabras, sino *la transformación del hombre mismo*.

En todo caso, el recto concebir de esta transformación y ante todo de su espacio de acaecimiento, es decir, el fundar del mismo, está demasiado íntimamente entretejido con el saber de la verdad del ser [Seyn].

La transformación del hombre mienta aquí el tornarse otro de su esencia, en tanto en la interpretación que rige hasta el presente (animal rationale), está encubierta psicológicamente y malentendida, incluida la referencia al ente, pero no fundada ni desplegada como el fundamento esencial. Pues ello incluye preguntar por la cuestión de la verdad del ser [Seyn] y "la metafísica".

Tan sólo en el pensar según la historia del ser se libera el poder esencial de lo no-edor y de la inversión.

42. De Ser y tiempo *al "evento"*

En este "camino", cuando así puede llamarse el precipitarse y ascender, es siempre preguntada la misma cuestión del "sentido del ser [Seyn]" y sólo ella. Y por eso los lugares del preguntar son constantemente diferentes. Todo preguntar esencial, cada vez que pregunta más originariamente, tiene que transformarse radicalmente. No se da aquí ninguna 85 "evolución" gradual. Todavía menos se da *esa* relación de lo posterior con lo anterior, según la que en esto ya se encontraría aquello. Porque en el pensar del ser [Seyn] todo se dirige a lo único, ¡aquí las subversiones son en cierto modo la regla! Esto prohíbe pues aun el proceder historiográfico: abandonar a lo anterior como "falso", o demostrar lo posterior como "ya" mentado en lo anterior. Las "modificaciones" son tan esenciales, que sólo pueden ser determinadas en su proporción, cuando cada vez *una* cuestión es interrogada a partir de su lugar de interrogación.

Las "modificaciones", en todo caso, no son condicionadas desde fuera por objeciones. Pues hasta ahora ninguna objeción se hizo posible, porque la *cuestión* no es aún para nada concebida. Las "modificaciones" surgen de la creciente abismosidad de la pregunta por el ser [Seyn] mismo, a través de lo cual le es quitado todo apoyo historiográfico. Por ello en todo caso el *camino* mismo deviene siempre más esencial, no como "evolución personal", sino como el esfuerzo del hombre, mentado de manera plenamente no biográfica, de llevar el ser [Seyn] mismo a su verdad en el ente.

Aquí sólo se repite lo que desde el fin del primer comienzo de la filo-

sofía occidental, es decir, desde el fin de la metafísica, tiene que acaecer siempre más decididamente, que el pensar del ser [Seyn] no tenga que tornarse ninguna "teoría" y ningún "sistema", sino la auténtica historia y con ello lo más oculto.

Por primera vez acaece esto como pensamiento de Nietzsche; y lo que nos sale aquí al encuentro como "psicología", *autoanálisis,* disolución y *Ecce homo*, con todo lo contemporáneo de ese tiempo desértico, esto tiene su auténtica verdad como historia del pensar, que en Nietzsche todavía *busca* recién lo por pensar y lo encuentra aun en el circuito del cuestionamiento *metafísico* (voluntad de poder y eterno retorno de lo igual).

En los intentos desde *Ser y tiempo* se plantea por cierto la pregunta *más originariamente*, pero todo se mantiene en una proporción, si de algún modo comparable, menor.

La realización de la pregunta por el ser no admite imitación alguna. 86 Aquí las necesidades del camino cada vez son históricamente por primera porque única vez. Si "historiográficamente" visto (es) "nuevo" y "singular", ello no es aquí ningún respecto posible de juicio.

El dominio histórico de la historia del pensamiento occidental se torna siempre más esencial, y la difusión de una erudición filosófica "historiográfica" o "sistemática" siempre más imposible.

Pues no se trata de llevar al conocimiento nuevas representaciones del ente, sino de fundar el *ser* humano en la verdad del ser [Seyn] y de preparar esta fundación en el pensar [Erdenken] del ser [Seyn] y del ser-ahí.

Esta preparación no consiste en el procurar nociones preliminares, de las que más tarde debieran desarrollarse los auténticos conocimientos, sino que pre-paración es aquí: abrir el camino, obligar en el camino –en sentido esencial: *disponer*–. Pero nuevamente, no como si lo pensado y por pensar fuera una ocasión indiferente para un *movimiento pensante*, sino que la verdad del ser [Seyn], el saber de la meditación, es todo.

Sin embargo, el camino de este pensar [Erdenken] del ser [Seyn] no tiene ya el trazado firme en un mapa. El país *deviene* recién *a través del camino* y *es* en cada sitio del camino desconocido y no calculable.

El camino del pensar [Erdenken], cuanto más auténtico camino hacia el ser [Seyn], es tanto más incondicionalmente de-terminado* por el ser [Seyn] mismo.

El pensar [Er-denken]** no mienta aquí el idear [Aus-denken] y ar-

* 'Be-stimmt', 'determinado', está relacionado, a través del guión separador del prefijo, con la raíz antes mencionada 'stimmen', disponer, y con el posterior 'Durchstimmen', predisponer. [N. de la T.]

** 'Er-denken', que traducimos por 'pensar', es diferenciado, a través del prefijo sobre el mismo verbo raíz, de 'Aus-denken', idear. [N. de la T.]

bitrario inventar, sino ese pensar que preguntando se pone ante el ser [Seyn] y lo desafía a predisponer al preguntar.

Pero, cada vez, en el pensar [Er-denken] del ser [Seyn], el ente en totalidad tiene que ser puesto a decisión, lo que sin embargo se logra sólo en *una* línea visual y resulta tanto más indigente cuanto más originariamente alcanza la seña del ser [Seyn].

El país, que deviene a través del camino y como camino del pensar [Er-denken] del ser [Seyn], es el *entre*, que *acaece-apropiadoramente* el 87 ser-ahí al dios, acaecimiento-apropiador en el que el hombre y el dios devienen "recognoscibles", pertenecientes a la vigilancia e indigencia del ser [Seyn].

43. El ser [Seyn] y la decisión

Usados por los dioses, ser aplastados por esta elevación, en dirección a esto oculto tenemos que interrogar a la esencia del ser [Seyn] *como tal*. Pero entonces no podemos explicar al ser [Seyn] como lo aparentemente adicional, sino que tenemos que concebirlo como el origen, que recién *de-cide* y *a-caece* dioses y hombres.

Este interrogar al ser [Seyn] realiza la inauguración del espacio-de juego-temporal de su esenciarse: la fundación del ser-ahí.

Cuando aquí se habla de la de-cisión, pensamos en un hacer del hombre, en el realizar, en un proceso. Pero ni lo humano de un acto ni lo procesual es aquí esencial.

Verdad que es apenas posible acercarse a la esencia, según la historia del ser [Seyn], de la decisión sin partir del hombre, de nosotros, y sin pensar con respecto a la "decisión" en elección, resolución, preferencia de uno y postergación de otro y dar al final con la libertad como causa y facultad y apartar la pregunta por la decisión en lo "moral-antropológico", hasta concebir esto de modo nuevo, justamente con ayuda de la "decisión", en el sentido de la "existencial".

El peligro de malinterpretar *Ser y tiempo* en esta dirección "existencial-antropológica", ver las conexiones entre estar resuelto-verdad-ser ahí desde la resolución mentada moralmente, en lugar de concebir *viceversa* a partir del fundamento reinante del ser-ahí, la verdad como apertura y el estar re-suelto como el emplazamiento que madura del 88 espacio-de juego-temporal del ser [Seyn], este peligro se encuentra cercano y es reforzado en *Ser y tiempo* a través de lo múltiplemente no vencido. Pero la malinterpretación en el fondo ha sido conjurada, aunque no en la superación cumplida, cuando desde un comienzo se retiene la pregunta fundamental por "el sentido del ser [Seyn]" como *la* única pregunta.

Entonces, lo que aquí se ha llamado de-cisión, se desplaza al más íntimo centro esencial del ser [Seyn] mismo y no tiene nada en común con lo que llamamos el acierto de una elección y semejantes, sino dice: el separarse mismo, que divide y en el dividir recién hace entrar en juego el acaecimiento-apropiador justamente a esto *abierto* en lo separado como el claro para lo que se oculta y lo aún in-deciso, la pertenencia del hombre al ser [Seyn] como fundador de su verdad y la asignabilidad del ser [Seyn] al tiempo del último dios.

Dispuestos modernamente pensamos a partir de nosotros y damos, cuando nos alejamos de nosotros, siempre sólo con objetos. Corremos aquí y allá por este acostumbrado camino del re-presentar y explicamos todo en su circuito y nunca consideramos si este camino no admite, en camino, un salto, por el cual saltamos recién al "espacio" del ser [Seyn]; nos alcanzamos por un salto la de-cisión.

Aun cuando dejamos atrás la malinterpretación "existencial" de la "decisión", tenemos todavía por delante el peligro de otra, la que en todo caso es hoy con particular agrado confundida con la anterior.

Lo decisional como lo "volitivo" y "según el poder" podría ser concebido en contraposición con el "sistema", apelando a la palabra de Nietzsche: "La voluntad de sistema es una carencia de honradez" (VIII, 64).* La aclaración de esta contraposición es en todo caso necesaria, porque la decisión llega a contraponerse al "sistema", pero en un sentido más esencial del que Nietzsche vio. Pues, para él, "sistema" es por cierto siempre el objeto de una "mera construcción de sistema", del adicional componer y ordenar. Pero aun concediendo a Nietzsche una más adecuada concepción de la esencia del sistema, tiene que decirse que no concibió ni podía concebir la esencia, porque él mismo para sus cuestiones tenía que afirmar todavía aquella concepción del "ser" (del ente), sobre cuyo fundamento y como su despliegue surge el sistema: la *representatividad* del ente como unir anticipador, re-presentar de la objetividad del objeto (la aclaración esencial en la determinación *kantiana* de lo trascendental). "Orden" y claridad (no *ordo* del medioevo) son sólo *consecuencias* de lo "sistemático", no su esencia. Y al final pertenece a la *honradez* justamente el "sistema", no sólo como su cumplimiento interno, sino como su supuesto. En todo caso, Nietzsche mienta por "honradez" tanto algo otro cuanto con el "sistema" no penetra en la *esencia* de la modernidad. No basta captar el "sistema" sólo como la peculiaridad de la modernidad; ello puede ser correcto y, sin embargo, ser captada la modernidad en primer plano.

89

* F. Nietzsche, *Ocaso de los dioses*, en *Obras de Nietzsche* (Ed. Octava Mayor), tomo VIII, Leipzig (Kröner), 1919, p. 64. *El crepúsculo de los ídolos*, trad. castellana de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

Las palabras de Nietzsche sobre el "sistema" fueron, pues, también de buena gana abusadas como raídas justificaciones de impotencia, de un pensar concebido con gran distancia y por oscuros pasos. O al menos se ha rechazado el "sistema" como figura marco a favor de una "sistemática", que sin embargo sólo presenta para el pensar filosófico la forma salvada del pensar "científico".

Cuando se da la "decisión" contra el "sistema", entonces es el tránsito de la modernidad al otro comienzo. En tanto el "sistema" contiene la caracterización esencial de la entidad moderna del ente (la representabilidad), pero la "decisión" mienta el ser para el ente, no sólo la entidad a partir del ente, entonces la de-cisión es en cierto modo más "sistemática" que todo sistema, es decir, una determinación originaria del ente como tal desde la esencia del ser [Seyn]. Entonces no es sólo la "mera construcción 90 de sistema", sino también el pensar "sistemático" aún fácil, es decir, fundado en una interpretación asegurada del ente frente a la tarea del preguntar por la verdad del ser [Seyn], del pensar la de-cisión.

Pero en primer lugar pensamos la "decisión" como un acontecimiento en medio de un o - o.

Y es aconsejable preparar la interpretación originaria de la *decisión* según la historia del ser a través de una referencia a "decisiones", que surgen de aquella de-cisión como necesidades históricas.

El largo, no sólo moderno, acostumbramiento a un primer plano del hombre (como animal racional) en todo el pensamiento occidental, hace difícil decir palabras y conceptos, de un contenido antropológico-psicológico aparentemente fijado, desde toda otra verdad y para la fundación de ésta, sin escapar a la malinterpretación antropológica y a la cómoda réplica de que, precisamente, todo es "antropológico". La baratura de esta objeción es tan ilimitada, que tiene que hacerse sospechosa. Tiene por base el no *querer* nunca poner al hombre, es decir, a sí mismo, en pregunta, tal vez porque en secreto no se está sin embargo tan plenamente seguros del señorío antropológico del hombre.

44. Las "decisiones"

si el hombre quiere permanecer "sujeto" o si funda al ser-ahí–

si con el sujeto han de permanecer duraderamente el "animal" como la "sustancia" y lo "racional" como "cultura" *o* si la verdad del ser [Seyn] (ver infra) encuentra en el ser-ahí un sitio deviniente–

91 si el ente toma al ser como lo "más general" suyo y con ello lo entrega a la "ontología" y lo entierra *o* si el ser [Seyn] en su singularidad llega a la palabra y predispone al ente como único–

si la verdad como corrección se degenera en la certeza del represen-

tar y seguridad del calcular y vivenciar, *o* si la esencia inicialmente infundada de la ἀλήθεια como el claro del ocultarse, llega a un fundamento–

si el ente en tanto lo más evidente consolida como razonable todo lo mediano, pequeño y mediocre *o* lo más cuestionable constituye la pureza del ser [Seyn]–

si el arte es un emprendimiento vivencial *o* el poner-en-obra de la verdad–

si la historia es rebajada a sala de armas de confirmaciones y precursos *o* asciende como cordillera de montañas extrañas y inescalables–

si la naturaleza es denigrada a ámbito de explotación del calcular y organizar y a ocasión de "vivencia" *o* si como tierra que se cierra lleva lo abierto del mundo sin imagen–

si la desdivinización del ente festeja sus triunfos en la cristianización de la cultura *o* la indigencia de la indecisión sobre la cercanía o lejanía de los dioses prepara un espacio de decisión–

si el hombre se atreve al ser [Seyn] y con ello al ocaso *o* si se contenta con el ente–

si el hombre en suma todavía se atreve a la decisión *o* se abandona a la indecisión, que la época insinúa como el estado de "máxima" actividad.

Todas estas decisiones, que en apariencia son muchas y diferentes, se reúnen en una y única: si el ser [Seyn] se sustrae definitivamente *o* si esta sustracción como rehuso se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia.

Lo más difícil y magnífico de la decisión *por* el ser [Seyn] se encierra en que permanece invisible y en el caso de expresarse, en absoluto malinterpretada y de este modo es protegida de todo vulgar manoseo. 92

¿Por qué tienen que darse en general decisiones? En ese caso, son entonces necesidades de nuestra época, no sólo como éstas determinadas, sino en general como decisiones.

¿Qué es aquí decisión? Determina su esencia desde la esencia del tránsito de la modernidad a su otro. *¿Determina* a través de ello su esencia o es el tránsito sólo la seña de su esencia? ¿Llegan las "decisiones" porque otro comienzo tiene que ser? ¿Y *éste* tiene que ser, porque la esencia del ser [Seyn] mismo es de-cisión y en este despliegue esencial dona su verdad por primera vez en la historia del hombre?

Es aquí necesario, tal vez hasta detallado decir qué *no* ha sido mentado con la palabra *verdad del ser [Seyn].*

La expresión no significa: la "verdad" "sobre" el ser [Seyn], acaso toda una serie de enunciados correctos sobre el concepto de ser [Seyn] o una irrefutable "teoría" acerca del ser [Seyn]. Aun cuando tal cosa pudiera volverse adecuada al ser [Seyn], lo que es imposible, tendría que presu-

ponerse no sólo *que* hay una "verdad" sobre el ser [Seyn], sino ante todo de qué tipo en general es la esencia de esa verdad, en la que resulta el ser [Seyn]. Pero ¿de dónde ha de poder determinarse la esencia *de esta* verdad y con ello la esencia de la verdad como tal, sino desde el ser [Seyn] mismo? Y ello no sólo en el sentido de una "derivación" de éste, sino en el sentido de una obtención de esta esencia a través del ser [Seyn], tal que no podemos disponer de ella a través de ningún parecer "correcto" sobre el ser [Seyn], antes bien pertenece únicamente a los ocultos instantes de la historia del ser.

Pero la expresión tampoco quiere decir: el ser [Seyn] "verdadero", acaso en la no clara significación, que mienta al ente "verdadero", verídico, real. Pues ya nuevamente se ha supuesto aquí un concepto de "realidad" y subordinado al ser [Seyn] como pauta, mientras por cierto el ser 93 [Seyn] no sólo presta al ente lo que él es, sino que antes despliega a sí mismo desde su esencia la verdad a él adecuada.

Esta verdad del ser [Seyn] no es para nada diferente del ser [Seyn], sino su más propia esencia, y por ello está en la historia del ser [Seyn], si dona o rehusa esa verdad y a sí mismo y de este modo trae propiamente lo abismoso a su historia. La referencia a que los conceptos corrientes de "verdad" y el corriente no distinguir "ser" de "ente" conducen a una malinterpretación de la verdad del ser [Seyn] y sobre todo *ya siempre* la *presuponen*, aun ello puede degenerarse en engaño, si admite la conclusión: se trataría por lo tanto sólo de expresar los "presupuestos" inexpresos, como si tales *pre*supuestos fueran captables, sin que lo puesto *como* tal ya fuera concebido. El retroceso a "presupuestos" y "condiciones" tiene al interior del ente y de la interpretación del ente en su entidad, en el sentido de representatividad (y ya de la ἰδέα), un sentido y derecho y por ello se convirtió con diversas variaciones en la forma fundamental del pensar "metafísico", tanto que aún la superación de la "metafísica" hacia un acuerdo inicial no puede pasarse sin este modo de pensar (cfr. *Ser y tiempo* y *Acerca de la esencia del fundamento*, *aquí* el intento de salto al ser [Seyn]).

Mientras el "ser [Seyn]" sea concebido como entidad, como lo de alguna manera "general" y con ello como una conmutada condición del ente detrás del ente, es decir, de su representatividad, es decir, de su objetividad, y, finalmente, de su ser-"en sí", el ser [Seyn] mismo es rebajado a la verdad del ente, a la corrección del re-presentar.

Porque todo esto es realizado ya en Kant del modo más puro, por ello *puede* intentarse en su obra hacer visible algo aun más originario y por ello no derivable de él, algo totalmente otro, con el peligro de que un tal 94 intento sea sin embargo de nuevo leído kantianamente y malinterpretado como "kantismo" arbitrario y hecho inofensivo.

La historia occidental de la metafísica occidental es la "prueba" de

que la verdad del ser [Seyn] no podía convertirse en pregunta, y la referencia a las razones de esta imposibilidad. Pero el más grosero desconocimiento de la verdad del ser [Seyn] se encontraría en una "Lógica" de la filosofía. Pues ésta es la consciente o inconsciente retrotransferencia de la "teoría del conocimiento" a sí misma. Mas la "teoría del conocimiento" es sólo la forma de perplejidad de la metafísica moderna con respecto a sí misma. La confusión llega a su apogeo, pues, cuando esta "teoría del conocimiento" se hace pasar otra vez por "metafísica del conocimiento"; el calcular sobre la regla de cálculo de la "aporética" y de la discusión "aporética" "en sí" de "orientaciones" presentes ante la mano y "frentes problemáticos" deviene y con pleno derecho *el* método de la más moderna erudición filosófica. Son sólo últimos precursores del proceso a través del cual la filosofía pierde su esencia y se degenera en la más grosera ambigüedad, porque lo que parece ser filosofía, claramente ya *no puede* ser tal para los sabedores. Y por ello también todos los intentos de decir lo que la verdad del ser [Seyn] *no* es tienen que haberse conformado con que a lo sumo acarrean nuevo alimento a la inconsciente obstinación de ulterior malinterpretación, en caso de que tales aclaraciones sean de la creencia de que la falta de filosofía pueda a través de la *enseñanza* ser transformada en filosofía. Pero bien es esencialmente *histórica* la meditación acerca de lo que la verdad del ser [Seyn] *no* es, en tanto pueda ayudar a hacer más transparentes los movimientos fundamentales en las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental y más penetrante la ocultación de la historia del ser.

Evidentemente, en todo ello se dice a la vez que todo rechazo del emprendimiento-filosofía en el sentido auténtico de la palabra sólo posee su necesidad cuando ha reconocido que la meditación sobre la verdad del ser [Seyn] encierra una transformación de la actitud pensante a la perteneciente al pensar, cambio que evidentemente no puede ser provocado a través de instrucciones morales, sino tiene que ser *pre*andado y a saber en la publicidad de lo invisible y sin estrépito. 95

¿Por qué la *verdad* del ser [Seyn] no es ninguna añadidura ni marco del ser [Seyn], ni tampoco un presupuesto, sino la más íntima esencia del ser [Seyn] mismo?

Porque la esencia del ser [Seyn] se esencia en el acaecimiento-apropiador de la de-cisión. ¿Pero de dónde lo sabemos? No lo sabemos sino lo interrogamos, e inauguramos en tal preguntar el sitio para el ser [Seyn] y tal vez uno exigido por él, en el caso de que la esencia del ser [Seyn] debiera ser el rehuso, con respecto al cual el preguntar insuficiente permanece como la sola adecuada cercanía.

Y de este modo todo crear fundador del ser-ahí (y *sólo* éste, no la firme actividad diaria de organización del ente) tiene que despertar, tan sólo en un largo plazo, la verdad del ser [Seyn] como pregunta e indigen-

cia, a través de las más decisivas sendas y en arranques cambiantes, aparentemente inconexos, a sí desconocidos, y preparar para la calma del ser [Seyn], pero también decididamente *contra* todo intento de confundir y debilitar la desconsiderada coacción a la indigencia de la meditación en el mero querer ir hacia atrás, aunque sea a las tradiciones "más valiosas".

El saber de la continua circunspección de los insólitos pertenece a la vigilancia para con el ser [Seyn], cuya esencia, en tanto la verdad misma, irradia en la oscuridad de su propia ascua.

La verdad del ser [Seyn] es el ser [Seyn] de la verdad –dicho así suena como una inversión artificiosa y forzada y a lo sumo como una inducción a un juego dialéctico. Mientras, sin embargo, esta inversión es sólo un fugaz signo externo del *viraje*, que se esencia en el ser [Seyn] mismo y arroja una luz sobre lo que aquí quisiera ser nombrado con decisión.

96

45. La "decisión"

La decisión, iniciada hace ya tiempo en lo oculto y disimulado, es con respecto a la historia o a la pérdida de historia. Pero *historia* concebida como la impugnación de la contienda de tierra y mundo, asumida y realizada desde la pertenencia al clamor del evento, en tanto esenciarse de la verdad del ser [Seyn], en la figura del último dios.

La decisión se produce a través de que la necesidad del *cometido* extremo es experimentada desde la más íntima indigencia del abandono del ser y autorizada para un poder estable.

Pero el *cometido* a la luz y en la vía de la decisión es: *el abrigo de la verdad del evento, desde la retención del ser-ahí, en la gran calma del ser [Seyn].*

¿A través de qué se produce la decisión? A través del *obsequio* o la *ausencia* de aquellos distinguidos signados que llamamos "los venideros", a diferencia de toda clase de tardíos cualesquiera e irresistibles, que ya nada tienen ante ni detrás de sí.

A estos signados pertenecen:

1. *Esos pocos singulares*, que en las vías esenciales del ser-ahí fundante (poesía-pensar-hecho-sacrificio) fundan por anticipado los sitios e instantes para los ámbitos del ente. De este modo crean la posibilidad esenciante para los diferentes abrigos de la verdad, en los que el ser-ahí se torna histórico.
2. *Esos numerosos aliancistas*, a los que les es dado, desde el concebir de la voluntad sabedora y de las fundaciones de los singulares, vislumbrar en su conflicto las leyes de la transformación del ente, de la salvaguarda de la tierra y del proyecto de mundo, y hacerlas visibles en la realización.

3. *Esos muchos recíprocamente remitidos*, según su común procedencia histórica (terrena-mundana), a través de y para los cuales gana estabilidad la transformación del ente y con ello la fundación de la verdad del evento.
4. Los singulares, los pocos, los muchos (no tomados como número, sino con respecto a su signamiento) se encuentran todavía en parte en los órdenes antiguos, corrientes y planeados. Éstos o son no más que, insípidamente, una protección de su amenazada estabilidad, o bien aun fuerzas conductoras de su querer. 97

   El *acuerdo* de estos singulares, pocos y muchos, está oculto, no hecho, creciendo repentinamente y por sí.

   Está dominado por el reinar cada vez diferente del evento, en el que se prepara una concentración originaria, en y como la cual se torna histórico lo que puede ser llamado un *pueblo*.
5. Este pueblo es en su origen y su determinación único conforme a la singularidad del ser [Seyn] mismo, cuya verdad ha de fundar únicamente junto a un solo sitio y en un solo instante.

¿Cómo puede ser preparada esta decisión? ¿Tienen aquí saber y voluntad un espacio a disposición o se tornaría ello sólo un ciego recurso a ocultas necesidades?

Pero necesidades brillan sólo en una indigencia. Y la preparación de una disposición a la decisión se encuentra evidentemente en la indigencia de, al fin, no más que acelerar la arrolladora ahistoricidad y endurecer sus condiciones, donde sin embargo quiere lo otro.

Quien no sabe de *esta* indigencia, no vislumbra una sombra de las próximas decisiones.

La decisión se produce en el calmar. Pero, según un modo tal, se verifica recién la destrucción de la posibilidad de decisión a través de la amenazante irresistibilidad del desarraigo.

La decisión y su necesidad y hasta preparación permanecen tanto más difícilmente perceptibles, cuanto los acontecimientos de las revoluciones "histórico-mundiales" más necesitan el estrépito, cuanto más exclusivamente todo oír y prestar oído no se dirigen más que a lo gigantesco y ruidoso y dejan hundir en la nulidad a todo lo opuesto, hasta a la gran calma. 98

Los acontecimientos "histórico-mundiales" pueden asumir dimensiones aún no vistas, lo que en primer lugar habla en favor del aumento del frenesí en el ámbito desatado de las maquinaciones y del número. Nunca habla inmediatamente por el surgir de las decisiones esenciales. Pero cuando en medio de estos acontecimientos y, en parte, según su estilo, se prepara una concentración del pueblo, o sea, de su estabilidad, ¿no podría abrirse aquí un camino a la cercanía de la decisión? Ciertamente, pero a la vez con el máximo peligro del total yerro de su ámbito.

La decisión *tiene que* crear *ese espacio-tiempo*, los sitios para los instantes esenciales, en los que crece la suprema seriedad de la meditación junto con la máxima felicidad del envío a una voluntad de fundar y construir, de la que tampoco se aleja ninguna confusión. Sólo ser-ahí, nunca "teoría", puede traer radicalmente la transformación del ente. Tal serahí, como fundamento de un pueblo, requiere la más larga preparación desde el *pensar* inicial; pero éste permanece cada vez sólo *un* camino del simultáneo *reconocimiento* en muchas vías de la indigencia.

¿Trae la decisión otra vez la fundación del sitio instantáneo para la fundación de la verdad del ser [Seyn], o no se desarrolla todo más que como "lucha" por las desnudas condiciones de la continuación y goce de la vida en las gigantescas dimensiones, de modo que "concepción del mundo" y "cultura" no son tampoco más que apoyos y medios de lucha de esta "lucha"? ¿Qué se prepara *entonces*? El *tránsito al animal tecnificado*, que comienza a reemplazar los instintos, que ya se tornan más débiles y groseros a través de lo gigantesco de la técnica.

En esta dirección de la decisión no es caracterizante la tecnificación de la "cultura" y el imponerse de la "concepción de mundo", sino que "cultura" y "concepción de mundo" devienen medios de la técnica en lucha para 99 una voluntad que ya no quiere meta; pues sustento del pueblo nunca es una meta posible, sino sólo condición de una fijación de meta. Pero, si la condición se convierte en lo incondicionado, entonces llega al poder el no querer meta, el corte de toda meditación abarcadora. Desaparece entonces plenamente la posibilidad de reconocimiento de que "cultura" y "concepción de mundo" son ya vástagos de un orden mundial, que supuestamente debe ser superado. "Cultura" y "concepción de mundo" no pierden su carácter a través de la asunción política de servicio, sea que rijan como valores *"en sí"* o valores *"para"* el pueblo, cada vez la meditación, cuando es tal, está fuertemente forzada a no querer metas originarias, es decir, de la verdad del ser [Seyn], en la que recién se decide sobre la posibilidad y necesidad de "cultura" y "concepción de mundo".

Sólo la decisión extrema desde y sobre la verdad del ser [Seyn] aporta todavía una claridad, de lo contrario queda el continuado atardecer en renovaciones y disfraces o bien la caída total.

Todas estas posibilidades tienen probablemente aún su larga prehistoria, en la que permanecen todavía incognoscibles y malinterpretables.

¿Pero de dónde procede para la filosofía venidera su indigencia? ¿No tiene ella misma que –comenzando– despertar precisamente esta indigencia? Esta indigencia está de este lado de turbación y preocupación, que sólo circulan siempre en algún ángulo del ente consolidado y su "verdad". Por otra parte esta indigencia no es allanable ni negable a través del descombro de un supuesto solazarse con las "maravillas" del "ente".

Esta indigencia, como fundamento de la necesidad de la filosofía, es

experimentada a través del espanto en el júbilo de la pertenencia al ser, que como un hacer señas mueve el abandono del ser a lo abierto.

46. La decisión
(Concepto previo)

100

¿Acerca de qué? Acerca de la historia o pérdida de historia, es decir, acerca de la pertenencia al ser [Seyn] o abandono en el no ente.

¿Por qué decisión, es decir, por qué razón?* ¿Es posible decidir acerca de ello?

¿Qué es en general decisión? La *elección*; no, elegir se dirige siempre sólo a lo predado y aceptable o rechazable.

De-cisión mienta aquí el fundar y crear, de antemano y por encima de sí disponer o bien abandonar y perder.

Sin embargo, ¿no es por doquier y aquí una presunción e imposibilidad a la vez? ¿No viene y va oculta la historia, así como va? Sí y no.

La decisión cae en la más tranquila calma y tiene la más larga historia.

¿Quién decide? Cada uno, también a través de la no decisión y el no querer saber de ella, a través del eludir la preparación.

¿Qué está en decisión? ¿Nosotros mismos? ¿Quién nosotros? En nuestra pertenencia y no pertenencia al ser [Seyn].

La decisión, referida a la verdad del ser, no sólo referida, sino determinada sólo desde ella.

Con ello, decisión está mentada en un sentido distinguido, de allí también el discurso de la decisión extrema, que es a la vez la más íntima.

¿Pero por qué esta decisión? Porque *sólo desde el más profundo* fundamento del ser [Seyn] mismo [puede darse] una *salvación* del ente; salvación como preservación justificadora de la ley y cometido de Occidente. *¿Tiene que serlo?* ¿Hasta qué punto sólo así una salvación? Porque el peligro ha ascendido al extremo, puesto que por doquier [aparece] el desarraigo y, lo que es más funesto, porque el desarraigo ya está en tren de ocultarse –el inicio de la ahistoricidad ya [está] aquí.

101

La decisión cae en el calmar, no como resolución, sino como determinación, que ya funda a la *verdad*, es decir, transforma al ente y de este modo es decisión creadora, o bien aturdimiento.

¿Pero por qué y cómo preparación de esta decisión?

La lucha contra la destrucción y el desarraigo es sólo el primer paso en la preparación, el paso hacia la cercanía del auténtico espacio de decisión.

* Aquí 'por qué razón' traduce al pronombre interrogativo 'weshalb'. [N. de la T.]

*47. La esencia de la decisión: ser o no ser**

sólo puede ser determinada a partir de su esencial esenciarse. Decisión es decisión entre o - o. Pero con ello lo decidible es ya anticipado. ¿De dónde el o - o? ¿De dónde esto: *sólo esto* o sólo esto? ¿De dónde la indispensabilidad del así o así? ¿No queda lo tercero, la *indiferencia?* Pero no posible aquí al extremo.

¿Qué es aquí lo extremo: ser o no ser, y a saber no el ser de un ente cualquiera, eventualmente del hombre, sino esenciarse del ser o?

¿Por qué se llega *aquí* al o - o?

La indiferencia sería sólo el *ser del no ente*, sólo la *nada más elevada.*

Pues "ser", no mienta aquí en sí presencia ante la mano, y no ser, no mienta aquí: completo desaparecer, sino no ser como un modo del ser: siendo y sin embargo no; y del mismo modo ser: noedor y sin embargo justamente siendo.

Esto retomado en el esenciarse del ser exige el entendimiento de la pertenencia de la nada al *ser*, y sólo así recibe el o - o su agudeza y su origen.

102 Porque el ser [Seyn], noedor, necesita para estabilidad de su verdad el subsistir del *no* y con ello a la vez el *contra* todo lo nulo, el no ente.

De la esencial nulidad del ser (viraje) resulta que exige y necesita lo que a partir del ser-ahí se muestra como o - o, lo uno o lo otro, y sólo ellos.

El esencial esenciarse de la decisión es salto a la decisión o la *indiferencia*; por lo tanto, no la *sustracción* y no la *destrucción.*

La indiferencia como el no decidir.

La decisión se dirige originariamente a esto, o decisión o no decisión.

Pero decisión es llevarse ante el o - o, y con ello hay ya *determinación*, porque aquí hay ya pertenencia al evento.

La decisión sobre la decisión (viraje). Ninguna reflexión, sino lo contrario de ello: sobre *la* decisión, es decir, saber ya el evento.

Decisión y pregunta; preguntar como más originario: poner a decisión la esencia de la verdad. Pero la *verdad* misma, ya lo *simplemente a decidir.*

48. En qué sentido la decisión pertenece al ser [Seyn] mismo

La decisión y la *indigencia* como maquinación del estar arrojado del que arroja.
La decisión y la contienda.
La decisión y el viraje.

* Cfr. El salto, 146. Ser [Seyn] y no ser [Seyn].

*

Parece que la decisión fuera: ser o no ser, siempre ya decidida a favor del ser, puesto que "vida" es: querer ser. Por lo tanto aquí nada está a decisión.

¿Pero qué significa aquí "vida", y hasta qué punto es aquí "vida" concebida? Como *instinto de conservación*. 103

También lo común y bajo, lo masivo y cómodo tiene el instinto de conservarse y justamente esto. Con ello a partir de tales reflexiones no puede ser planteada la pregunta de la decisión.

49. ¿Por qué tienen que producirse decisiones?

¿Por qué tienen que producirse *decisiones*? ¿Qué es esto, *decisión*? La necesaria forma de realización de la *libertad*. Ciertamente, de este modo pensamos "causalmente" y tomamos a la libertad como una *facultad*.

¿No es también la "decisión" una forma refinada de cálculo? ¿O, a causa de esta apariencia, no sólo lo contrario extremo sino lo *incomparable?*

Decisión, como acto del hombre, visto como un proceso, en la sucesión.

En *ella* lo necesario, lo "que se encuentra" *ante* el "acto", lo que lo excede.

Lo *espacio-temporal* de la decisión, como quiebre que irrumpe del ser [Seyn] mismo, por comprender según la historia del ser, no *moral-antropológicamente*. Emplazamiento preparatorio, luego evidentemente tampoco reflexión ulterior, sino viceversa.

En suma: toda la esencia humana apenas es fundada en el ser-ahí; repensar según la historia del ser (pero no "ontológicamente").



II. LA RESONANCIA*

* Cfr. Curso del semestre de verano de 1935: *Introducción a la metafísica*, edición de *Obras completas*, tomo 40, traducción castell. de E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1973, y de A. Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2001, 4ª reimpresión; ahora: Curso del semestre de invierno 1937-1938: *Cuestiones fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de la "Lógica"*, edición de *Obras completas*, tomo 45, pp. 151 y ss.; cfr. también "La fundamentación de la imagen moderna del mundo a través de la metafísica" (bajo el título "La época de la imagen del mundo", en *Holzwege*), edición de *Obras completas*, tomo 5, trad. castell. en *Caminos de bosque*, ob. cit. en p. 60.



del esenciarse del ser [Seyn]
desde el abandono del ser
a través de la forzante indigencia
del olvido del ser [Seyn].

Sacar a la luz este olvido de su oculto poder a través de un recuerdo *como* olvido, y en ello la resonancia del ser [Seyn]. El *reconocimiento* de la indigencia.

La *disposición conductora* de la resonancia: espanto y temor, pero surgiendo cada vez de la disposición-fundamental de la *retención.*

La suma indigencia: *la indigencia de la carencia de indigencia*. Hacer resonar por una vez, en lo cual mucho tiene que quedar necesariamente incomprensible e incuestionable, y sin embargo se hace posible un primer hacer señas.

¿Qué rasgo lineal simple del decir está aquí por escogerse sin sacar consideración lateral?

La resonancia tiene que abarcar la totalidad de la hendidura y sobre todo estar articulada como contrajuego con respecto al pase.

¿La resonancia para quién? ¿Hacia dónde? La resonancia del esenciarse del ser [Seyn] en el abandono del ser.

¿Cómo ha de ser éste experimentado? ¿Qué es? Surgido él mismo de la inesencia del ser [Seyn] desde la maquinación. ¿De dónde esto? No acaso de la noedad del ser [Seyn]; ¡por el contrario!

¿Qué significa maquinación? Maquinación y presencia estable; ποίησις - τέχνη. ¿Hacia dónde conduce la maquinación? Hacia la *vivencia*. ¿Cómo acaece esto? (ens creatum –la naturaleza e historia modernas– la técnica). A través del desencantamiento del ente, que a través de un encantamiento autorrealizado emplaza al poder. Encantamiento y vivencia.

La definitiva consolidación del abandono del ser en el olvido del ser. 108
La época de la plena carencia de cuestionabilidad y de la aversión a toda fundación de meta. Mediania como rango.

La resonancia del rehuso – ¿en qué sonar?

51. *La resonancia**

La resonancia del ser [Seyn] como rehuso en el abandono del ser del ente –ello dice ya que aquí algo presente ante la mano no ha de ser descripto o explicado o llevado a un orden. Otra es la carga del pensar en el otro comienzo de la filosofía: el pensar [Er-denken] de lo que acaece como el mismo evento, llevar el ser [Seyn] a la verdad de su esenciarse. Pero porque en el otro comienzo el ser [Seyn] deviene evento, también la resonancia del ser [Seyn] tiene que ser historia, pasar la historia en una esencial conmoción y al mismo tiempo poder saber y decir el instante de esta historia. (No es mentada una caracterización y descripción histórico-filosófica, sino un saber de la historia desde el instante y como el instante de la primera resonancia de la verdad del ser [Seyn] mismo).

Y sin embargo el discurso suena de tal modo como si rigiera sólo la denominación de lo presente. Sea dicho de la *época de la plena carencia de cuestionabilidad,* que extiende su espacio-tiempo intertemporalmente más allá de lo actual, ampliamente hacia atrás y hacia adelante. En esta época, nada esencial –en caso de que la determinación tenga todavía algún sentido– es ya imposible e inalcanzable. Todo es "hecho" y "se deja hacer" cuando sólo se pone la "voluntad" en ello. Pero que esta "voluntad" sea justo la que previamente ya ha fijado y rebajado lo que puede ser posible y ante todo necesario, es por adelantado desconocido y dejado fuera de toda pregunta. Pues esta voluntad, que hace todo, se ha entregado por adelantado a la *maquinación* de aquella interpretación 109 del ente como re-presentable y re-presentado. Re-presentable significa por una parte: accesible al opinar y calcular; y significa luego: formulable en la producción y ejecución. Pero todo ello pensado desde el fundamento: el ente como tal es lo re-presentado y sólo lo representado está siendo. Lo que aparentemente pone una resistencia y un límite a la maquinación, es para ella sólo el material de ulterior trabajo y el impulso al progreso, la ocasión de extensión y engrandecimiento. Al interior de la maquinación no hay nada digno-de ser cuestionado, tal que a través del preguntar pudiera ser dignificado y sólo dignificado y con ello alumbrado y elevado a la verdad.

Al interior de la maquinación se dan, por el contrario, muy bien y tanto más "problemas", las conocidas "dificultades", que sólo están para ser superadas. Hay faltas de claridad y cosas no aclaradas al interior del ex-plicar re-presentativo pro-ductivo,** tareas que aún no están re-

* Cfr. La resonancia, 72. El nihilismo.

** Reproducimos, como en otros casos, en castellano la separación que el autor hace aquí,

sueltas. Pero todo ello se da sólo porque la maquinación determina a la entidad del ente, no acaso porque ella misma pudiera admitir un límite.

Pero porque a través de la maquinación la cuestionabilidad es desalojada y extirpada y estigmatizada como la auténtica acción diabólica, y porque tal vez y en el fondo esta destrucción de la cuestionabilidad no es plenamente posible hasta para la época de la plena carencia de cuestionabilidad, por ello esto mismo requiere todavía lo que le permita, maquinadoramente –por lo tanto a *su* manera–, dejar regir lo cuestionable y sin embargo al mismo tiempo hacerlo inofensivo. Y esto es la *vivencia*: que de todo devenga una "vivencia" y una siempre mayor y más inaudita y siempre más ruidosa "vivencia". La "vivencia", aquí mentada como el modo fundamental del representar de lo maquinador y del mantenerse en él, es lo público accesible a todos de lo misterioso, es decir, excitante, provocativo, ensordecedor y encantador, lo que hace necesario lo maquinador.

La época de la plena carencia de cuestionabilidad no soporta nada cuestionable y destruye toda soledad. Por ello justamente necesita difundir el discurso de que los hombres "creativos" son "solitarios", que con ello todo el mundo sea puesto en conocimiento acerca de la soledad de estos solitarios y sea instruido a tiempo en "imagen" y "sonido" acerca de su hacer. Aquí la meditación roza lo inquietante de esta época y se sabe pues también muy lejos de todo tipo de "crítica epocal" barata y "psicología". Pues se trata de saber que aquí, en medio de todo lo desértico y terrible, resuena algo de la esencia del ser [Seyn] y alborea el abandono del ente (como maquinación y vivencia) por el ser [Seyn]. Esta época de la plena carencia de cuestionabilidad sólo puede ser vencida por una *época de simple soledad*, en la que se prepare la disposición para la verdad del ser [Seyn] mismo. 110

52. El abandono del ser

es el máximo, donde se esconde más decididamente. Acaece donde el ente se ha convertido, y tenía que convertirse, en lo más corriente y habitual. Ello acaeció primero en el *cristianismo* y en su dogmática, según la que es *explicado* en su origen como ens creatum y, puesto que el creador es lo más cierto, todo ente resulta el efecto de esa causa máximamente entitativa. Pero la relación-causa-efecto es la más común, gro-

---

como muy a menudo, entre prefijos y los verbos principales ('vor-stellen', 'her-stellen', 'erklären') para destacar las variaciones de sentido sobre la base de éstos, a pesar de que en castellano los mismos no se mantengan. [N. de la T.]

sera y próxima, de la que se vale todo cálculo humano y pérdida en el ente para explicar algo, es decir, mover a la claridad de lo común y habitual. Aquí donde el ente tiene que ser lo más habitual, es necesariamente el ser [Seyn] lo *realmente* corriente y lo más corriente.

Y dado que, pues, en verdad el ser [Seyn] "es" lo *menos* corriente, aquí el ser [Seyn] se ha sustraído totalmente y ha abandonado al ente.

111 *Abandono del ser* del ente: que el ser [Seyn] se ha retirado del ente y que el ente en primer lugar (cristianamente) se ha convertido sólo en lo hecho por otro ente. El ente supremo como causa de todo ente asumió la esencia del ser [Seyn]. Este ente, antes hecho por el dios creador, se convirtió luego en *hechura* del hombre, en tanto ahora el ente es tomado y dominado sólo en su objetividad. La entidad del ente se empalidece en una "forma lógica", en lo pensable de un pensar en sí mismo infundado.

El hombre está de tal modo deslumbrado a través de lo objetivo-maquinador que ya se le sustrae el ente; tanto más el ser [Seyn] y su verdad, tan sólo en el que todo ente tiene que surgir y extrañar originariamente, a fin de que el hacer reciba sus grandes impulsos, a saber: para crear.

Abandono del ser: que el ser [Seyn] abandona al ente, éste se abandona a sí mismo y de este modo se deja convertir en objeto de la maquinación. Todo esto no es simplemente "decadencia", sino que es la primera historia del ser [Seyn] mismo, la historia del primer comienzo y de lo que de él desciende y así necesariamente se rezaga. Pero aún este quedar rezagado no es un mero "negativum", sino que recién pone a luz el abandono del ser en su fin, supuesto que desde el otro comienzo sea planteada la pregunta por la verdad del ser [Seyn] y de este modo comience el salir al encuentro del primer comienzo.

Entonces se muestra: que el ser abandona al ente quiere decir: el ser [Seyn] *se oculta* en la manifestación del ente. Y el ser [Seyn] es esencialmente determinado como este ocultar que se sustrae.

El ser [Seyn] abandona ya al ente, en tanto la ἀλήθεια deviene el carácter fundamental sustrayente del ente y de este modo prepara la determinación de la entidad como ἰδέα. El ente hace regir ahora la entidad sólo como algo adicional, que, evidentemente, en el plano del orientarse según el ente como tal, tiene que devenir πρότερον y a priori. 112

La más aguda prueba de esta esencia oculta de la esencia del ser [Seyn] (para el ocultarse en la apertura del ente) no es sólo el rebajamiento del ser [Seyn] a lo más común y vacío. La prueba es conducida a través de toda la historia de la metafísica, para la cual precisamente la entidad tiene que devenir lo más conocido y hasta lo más cierto del saber absoluto y, finalmente, en Nietzsche, una apariencia necesaria.

¿Si concibiéramos esta gran enseñanza del primer comienzo y su his-

toria: la esencia del ser [Seyn] como el *rehuso* y supremo rehuso en la máxima publicidad de las maquinaciones y de la "vivencia"?

¿Si nosotros venideros tuviéramos oído para el sonido de la *resonancia*, que tiene que ser hecho sonar en la preparación del otro comienzo?

El abandono del ser: tiene que ser experimentado como el acaecimiento fundamental de nuestra historia y ser elevado a saber –el configurador y conductor.

Y para ello es necesario:

1. que el abandono del ser en su larga y encubierta historia, encubridora de sí misma, sea recordado. No basta la referencia a lo actual;

2. que el abandono del ser sea experimentado igualmente como la indigencia, que en el *tránsito se eleva más allá* e ilumina a éste como el ac-ceso* a lo venidero. También el *tránsito* tiene que ser experimentado en toda su amplitud y variedad (cfr. al respecto *Reflexiones IV, 96*).

53. La indigencia

¿Por qué cuando se oye la palabra "indigencia" se piensa enseguida en "carencia" y "mal", en algo con respecto a lo cual tenemos que ser adversos? Porque se aprecia la carencia de indigencia como "bien", y ello con derecho por doquier donde rige el bienestar y la felicidad. Éstos se sustentan sólo del ininterrumpido aprovisionamiento de lo utilizable y disfrutable, de lo ya presente ante la mano, que a través del progreso admite un crecentamiento. Pero el progreso carece de futuro, porque sólo "sigue" promoviendo lo vigente en su propio camino.

113

Pero si rige aquello a lo que pertenecemos, hacia lo que somos ocultamente forzados, ¿qué ocurre entonces con la "indigencia"? Lo forzante, inconmoviblemente mantenido, excede esencialmente a todo "progreso", porque es lo auténticamente futuro mismo, de tal modo que cae fuera de la distinción de mal y bien y se sustrae a todo cálculo.

¿Puede acometernos (¿a quién?) otra vez un tal forzamiento? ¿No tendría que tender a una plena transformación del hombre? ¿Podría ser inferior a lo inevitable de lo más extraño?

* En el original 'Zu-gang', 'acceso', a través de la separación del prefijo remite al contexto de sentido marcado por la raíz 'gang', que se da también en 'Übergang', 'tránsito'. [N. de la T.]

54. Abandono del ser

Le pertenece el *olvido del ser* y de igual modo la *desintegración de la verdad.*

Ambos son en el fondo lo mismo. A pesar de ello, para forzar el abandono del ser como indigencia, cada uno tiene que ser llevado respectivamente a la meditación, para que surja suma indigencia, *la carencia de indigencia en esta indigencia,* y lleve a la primera resonancia la más lejana cercanía a la huida de los dioses.

¿Pero se da una prueba más dura del abandono del ser que ésta: que la masa humana, que se desfoga en lo gigantesco y su organización, ni siquiera sea ya dignificada en encontrar la aniquilación en la más corta vía? ¿Quién vislumbra la resonancia de un dios en tal rehuso?

¿Qué acaecería si quisiéramos alguna vez tomar en serio y nos retiráramos de todos los ámbitos de la aparente "actividad cultural" hacia la confesión de que aquí ya no reina *ninguna* necesidad? ¿No tendría aquí que llegar a la luz y al poder una indigencia que forzara? Hacia dónde y para qué, es difícil decir. Pero sería, sin embargo, una indigen- 114 cia y un fundamento de la necesidad. ¿Por qué ya no tenemos ánimo para esta retirada, y por qué hasta se nos aparece como sin valor? Porque hace tiempo que nos hemos tranquilizado en la apariencia del hacer cultura y de mala gana renunciamos a ello, porque apenas tomado también esto, no sólo falta la necesidad del hacer sino éste mismo.

Pero el que ahora es aún un creador debe *haber* realizado plenamente esta retirada y haberse encontrado con esa indigencia, para acoger en la más íntima experiencia la necesidad del *tránsito,* ser un tránsito y víctima y saber que esto no es renuncia y dar por perdido, sino la fuerza para la clara decisión como premensajera de lo esencial.

55. Resonancia

La *resonancia* de la verdad del ser [Seyn] y de su esenciarse mismo desde la indigencia del olvido del ser. El elevarse de esta indigencia, desde su profundidad, como carencia de indigencia. El *olvido del ser* no sabe de sí mismo, supone estar junto al "ente", a lo "real", cercano a la "vida" y seguro del "vivenciar". Pues sólo conoce al ente. Por cierto así, en tal presenciarse del ente, éste ha sido abandonado por el ser [Seyn]. El *abandono del ser* es el fundamento del olvido del ser. Pero el abandono del ser del ente trae ante éste la apariencia de que fuera éste mismo ahora, no necesitado de otro, para asidero y utilidad. Pero el abandono del ser [Seyn] es exclusión e impedimento del evento.

A partir de él la resonancia tiene que sonar y elevarse con el desplie-

gue del olvido del ser [Seyn], en el que el otro comienzo resuena, y así el ser [Seyn].

Abandono del ser

115

Lo que Nietzsche reconoce por primera vez, y a saber, en dirección al platonismo como *nihilismo,* es en verdad, visto desde la pregunta fundamental a él extraña, sólo el primer plano del acaecer ampliamente más profundo del olvido del ser, que asciende más y más, justamente en prosecución del encuentro de respuesta para la pregunta conductora. Pero el mismo olvido del ser (respectivamente según la determinación) no es el destino más originario del primer comienzo, sino el abandono del ser, que tal vez fue lo más ocultado y negado a través del cristianismo y sus descendientes secularizados.

Que el ente como tal todavía puede aparecer y que sin embargo la verdad del ser [Seyn] lo ha abandonado, cfr. la *depotenciación de la* φύσις y del ὄν como ἰδέα.

¿Hacia dónde es utilizado el ente en tal aparecer abandonado por el ser (objeto y "en sí")? Observa la evidencia y aplanamiento y verdadero desfiguramiento del ser [Seyn] en la comprensión dominante de ser.

Abandono del ser

¿Qué es abandonado, por quién? El ente por el ser [Seyn] perteneciente a él y sólo a él. El ente aparece entonces *así,* se aparece como objeto y presente-ante la mano, como si ser [Seyn] no se esenciara. El ente es lo indiferente y a la vez importuno, en la igual indecisión y discrecionalidad.

Abandono del ser [Seyn] es en el fondo, una des-composición del ser [Seyn]. La esencia está alterada y de este modo llega a la verdad sólo así, como corrección del re-presentar - νοεῖν - διανοεῖν - ἰδέα. El ente permanece lo presente y siendo propiamente es lo presente estable y *así* lo que con-diciona todo, lo in-con-dicional, lo ab-soluto, ens entium, Deus, etcétera.

Sin embargo, ¿qué acaecimiento, de qué historia, es este *abandono*? ¿Hay una historia del ser [Seyn]? ¿Y cuán escasamente y apenas llega encubierta a la luz?

116

El abandono del ser [Seyn] acaece al ente y a saber al ente en totalidad y con ello y justamente a ese ente, que como hombre está en medio del ente y olvida en ello a su ser [Seyn].

La resonancia del ser [Seyn] quiere ir a buscar al ser [Seyn], en su *pleno esenciarse* como evento, a través de la desocultación del abando-

no del ser, lo que acaece sólo de modo que el ente, a través de la fundación del ser-ahí, sea reubicado en el ser [Seyn] inaugurado en el salto.

56. El durar del abandono del ser en el modo oculto del olvido del ser

Pero a este olvido del ser corresponde la comprensión dominante de ser, es decir, recién se acaba como tal y se encubre a sí mismo a través de ésta. En ella rige como verdad intocable sobre el ser [Seyn]:
1. su *universalidad* (lo "más general", cfr. ἰδέα - κοινόν - γένη);
2. su *ser corriente* (indudable, conteniendo lo más vacío y nada cuestionable).

Pero aquí el ser [Seyn] nunca ha sido experimentado como tal, sino siempre sólo captado en el horizonte de la pregunta conductora a partir del ente: ὂν ᾗ ὄν, y *así* en cierta manera con derecho como lo *común* a todo (a saber al ente como "real" y presente ante la mano). El *modo* como aquí en el horizonte de la pregunta conductora *el ser [Seyn]* tiene que ser encontrado y tomado, le es a la vez adjudicado como *esencia*. Y siendo en ello, por cierto, sólo un modo de una muy cuestionable captación en un con-cepto* aun más cuestionable.

El fundamento íntimo del desarraigo histórico es uno más esencial, más fundante en la esencia del ser [Seyn]: que el ser [Seyn] se sustrae al 117 ente y sin embargo en ello hace aparecer a éste como "siendo" y hasta "siendo más".

Porque esta decadencia de la verdad del ser [Seyn] se realiza ante todo en la más asible figura de la mediación de la verdad, en el conocer y saber, el auténtico saber, o sea, el saber del ser [Seyn] mismo, tiene aquí, por el contrario, que llegar a dominar, si el desarraigo ha de ser superado desde un nuevo arraigo. Y aquí, de nuevo, lo primero es conocer radicalmente, es decir, en primer lugar interrogar precisamente esa esencia del ser [Seyn], el abandono del ser [Seyn].

En qué se anuncia el abandono del ser:
1. La *plena insensibilidad para con lo plurisignificante* en lo que es tenido por esencial; la plurisignificancia provoca la falta de fuerza y de voluntad para la decisión real. Por ejemplo, todo lo que *"pueblo"*

* El autor escribe 'Be-griff', separando el prefijo, para acentuar el sentido de captación del verbo raíz 'greifen', que también se da en castellano. [N. de la T.]

significa: lo comunitario, lo racial, lo bajo e inferior, lo nacional, lo permanente; por ejemplo, todo lo que es llamado *"divino"*.

2. El no saber ya lo que es condición y condicionado e incondicional. *Idolatrización* de las *condiciones* del ser [Seyn] histórico, de lo popular, por ejemplo, con toda su plurisignificancia, hacia lo *incondicionado*.
3. El atascarse en el pensar y planteo de "valores" e "ideas"; en ello es visto, sin ninguna pregunta seria, como en algo inmutable, *la forma estructural* del ser ahí histórico; y a ello corresponde el pensar en "concepciones de mundo" (cfr. El pase, 110. La ἰδέα, el platonismo y el *idealismo*).
4. Conforme a ello todo es montado en una empresa-"cultural", las grandes decisiones, cristianismo, no son puestas de raíz sino eludidas.
5. El arte es sometido a una utilización cultural y en esencia desconocido; la ceguera con respecto a su núcleo esencial, el modo de la fundación de verdad.
6. En general es caracterizador el desvalorizarse con referencia a lo adverso y negador; es simplemente corrido como lo "malo", malinterpretado y con ello empequeñecido y así recién realmente engrandecido en su peligro. 118
7. En ello se muestra –enteramente de lejos– el no saber acerca de la pertenencia del *no*, del anonadamiento para con el ser [Seyn] mismo, la desprevención con respecto a la finitud y singularidad del ser [Seyn].
8. Ello conlleva el no saber acerca de la esencia de la verdad; que antes que todo verdadero la verdad y su fundación tiene que estar decidida; el ciego afán por lo "verdadero" en la apariencia del querer serio (cfr. *Reflexiones IV*, 83).
9. De allí la negativa por el auténtico saber y la angustia ante el preguntar; el apartarse de la meditación; la fuga hacia los acontecimientos y maquinaciones.
10. Todo reposo y retención aparece como inactividad y dejar ir y renuncia, y es tal vez el más amplio exceso de retorno al dejar ser del ser como evento.
11. La propia seguridad del ya no-dejarse llamar; el endurecimiento con respecto a toda seña; la *impotencia* del esperar; sólo aun calcular.
12. Todo ello no es sino irradiaciones de un enredado y endurecido disimulo de la esencia del ser [Seyn], sobre todo de su quiebre: que singularidad, rareza, instantaneidad, acaso y acceso, retención y libertad, custodia y necesidad pertenecen al ser [Seyn]; que éste no es lo más vacío y común, sino lo más rico y elevado y sólo se esencia en el evento-apropiador, gracias al cual el ser-ahí llega a la fundación de la verdad del ser en el abrigo a través del ente.
13. La especial aclaración del abandono del ser como desintegración de

Occidente; la huida de los dioses; la muerte del dios moral cristiano; su cambio de interpretación (cfr. las referencias de Nietzsche). El encubrimiento de este desarraigo a través del encontrarse a sí mismo del hombre (modernidad) sin fundamento, pero supuestamente en un nuevo comenzar; este encubrimiento hiperresplandeciente y acrecentado a través del progreso: descubrimientos, invenciones, industria, la máquina; al mismo tiempo la masificación, abandono, pauperización, todo como desprendimiento del fundamento y de los órdenes, des-arraigo pero profundo encubrimiento de la indigencia, incapacidad de meditación, impotencia de la verdad; el pro-greso hacia el no ente como creciente abandono por el ser [Seyn].

119

14. El abandono del ser es el más íntimo fundamento de la indigencia de la carencia de indigencia. ¿Cómo puede esta indigencia ser obtenida *como* indigencia? ¿No tiene uno que hacer resplandecer la verdad del ser [Seyn] –pero para qué? ¿Quién de los carentes de indigencia es capaz de ver? ¿Hay una salida de una tal indigencia, que como indigencia se niega constantemente? Falta el querer salir. ¿Puede aquí el *recuerdo* de posibilidades pasadas del ser-ahí conducir a la meditación? ¿O tiene aquí un in-habitual, in-imaginable, que dar en su interior con esta indigencia?
15. El abandono del ser, acercado a través de una meditación sobre el oscurecimiento del mundo y destrucción de la tierra, en el sentido de la *velocidad*, del *cálculo*, de la *exigencia de lo masivo* (cfr. La resonancia, 5. La historia del ser [Seyn] y el abandono del ser).
16. El "dominio" simultáneo de la impotencia de la mera opinión y de la violencia de la organización.

57. La historia del ser [Seyn] y el abandono del ser

El abandono del ser es el fundamento y con ello al mismo tiempo una determinación esencial más originaria de lo que Nietzsche por primera vez reconoció como nihilismo. Cuán poco aún logró él mismo y su fuerza con respecto a obligar al ser ahí occidental a la meditación sobre el nihilismo. Aún menor es luego la esperanza de que esta época reúna la voluntad de saber acerca del fundamento del nihilismo. ¿O debiera proceder recién de tal saber la claridad sobre el "hecho" del nihilismo?

120

El abandono del ser determina una época singular en la historia de la verdad del ser [Seyn]. Es la edad del ser [Seyn] del largo tiempo, en el que la verdad vacila en poner en claro su esencia. El tiempo del peligro del pasar por delante de toda decisión esencial, el tiempo de la renuncia a la lucha por criterios.

La falta de decisión, como ámbito de desvinculación de maquinacio-

nes, donde lo grande se expande en la deformidad de lo gigantesco y la claridad como transparencia de lo vacío.

La larga vacilación de la verdad y de las decisiones es una negación de la vía más breve y de los instantes máximos. En esta época "el ente", lo que se llama lo "real" y "la vida" y los "valores", está expropiado del ser [Seyn].

El abandono del ser se oculta en la creciente validez del *cálculo*, de la *velocidad* y de la *exigencia* de lo *masivo*. En este ocultamiento se encuentra la más obstinada inesencia del abandono del ser y la hace inatacable.

58. Lo que son los tres encubrimientos del abandono del ser y cómo se muestran

1. *El cálculo* –tan sólo puesto en el poder a través de la maquinación de la técnica fundada en el saber matemático; aquí la no clara anticipación en tesis y reglas, por ello la seguridad de la dirección y planeamiento, del *ensayo*; la cuestionabilidad del lograr pasar de cualquier manera; nada imposible, del "ente" se está cierto; ya no se requiere la pregunta por la esencia de la verdad; todo ha de orientarse según la posición respectiva del cálculo; de allí la primacía de la *organización*, 121 renuncia a una transformación radical que crezca libremente; lo incalculable es aquí sólo lo aún no vencido en el cálculo, pero en sí un día también por ser capturado; por consiguiente de ninguna manera *fuera de toda cuenta*; en instantes "sentimentales", que justamente bajo el "dominio" del cálculo no son escasos, es incomodado el "destino" y la "providencia", pero nunca de modo que de lo que aquí es llamado pudiera surgir una fuerza configuradora, que pudiera alguna vez señalar la manía del cálculo en sus límites.

   El cálculo es mentado aquí como *ley fundamental de comportamiento*, no como mera reflexión y hasta astucia de un hacer aislado, que pertenecen a todo proceder humano.
2. *La rapidez* – de todo tipo; el aumento mecánico de las "velocidades" técnicas, y éstas en general sólo una consecuencia de esta rapidez; ésta, el no resistir en la tranquilidad del oculto crecer y de la espera; la manía por lo sor-prendente*, lo que arrastra y "golpea" siempre de nuevo inmediata y diferentemente; la fugacidad como ley fundamen-

* En el texto original, a través de la separación del prefijo en 'Über-raschenden', 'sor-prendente', Heidegger vincula el verbo principal con la idea de rapidez, 'Rasch', que se juega en el contexto. [N. de la T.]

tal de la "estabilidad". Necesario el veloz olvido y el perderse en lo próximo. A partir de aquí, entonces, la errónea representación de elevado y "sumo" en la deformidad de las elevadas prestaciones; aumento puramente cuantitativo, la ceguera con respecto a lo verdaderamente instantáneo, no fugaz sino inaugurador de la eternidad. Pero para la rapidez, lo eterno es el mero continuar de lo mismo, el vacío y-así-sucesivamente; oculta permanece la auténtica in-quietud de la lucha, en su lugar ingresó la intranquilidad del siempre ingenioso emprendimiento, que es perseguido en sí mismo por la angustia ante el tedio.

3. *El surgir de lo masivo*. Con ello no sólo mentadas las "masas" en un sentido "social"; éstas se establecen sólo porque ya rige el número y 122 lo calculable, es decir, accesible a cada uno de igual manera. Lo común a *muchos* y *todos* es para los "muchos" lo que conocen como lo sobre-saliente; de allí el exigir cálculo y rapidez, así como viceversa éstos a su vez suministran a lo masivo las vías y los marcos. Aquí la más aguda, porque la más discreta enemistad para con lo insólito, singular (la esencia del ser). Por doquier en estos ocultamientos del abandono del ser se impone la inesencia del ente, lo no ente y a saber en la apariencia de un "gran" acaecer.

La difusión de estos ocultamientos del abandono del ser y con ello precisamente de sí mismo, es el más fuerte obstáculo, porque en primer lugar de ninguna manera es advertible, para la correcta apreciación y fundación de la disposición fundamental de la retención, tan sólo en la cual resplandece la esencia de la verdad, en tanto la remoción acaece en el ser-ahí.

Pero esos modos de estancia en el ente y de su "dominio" son tan socavadores, porque no se dejan simplemente allanar un día como formas aparentemente sólo externas, que encierran un interior. Se ponen a sí mismas en lugar de lo interior y niegan finalmente la diferencia de un interior y un exterior, puesto que son lo primero y todo. A ello corresponde el modo en que se alcanza el saber y la distribución calculada, rápida, masiva de conocimientos incomprendidos, en todo lo posible muchos y cuanto antes; "la instrucción", una palabra, que en la significación actual justamente invierte la esencia de la *escuela* y del σχολή. Pero aún esto es sólo un nuevo signo de la *subversión*, que no detiene al creciente desarraigo, porque no llega a las raíces del ente ni quiere llegar, porque allí tendría que encontrarse con su propia falta de fondo.

Con el cálculo, la rapidez y lo masivo se asocia algo más, que referido a los tres asume de una manera acentuada el disimulo y el disfraz de la desintegración interna – esto es:

123 4. *El despojo, el hacerse público y común de toda disposición*. A esta

devastación producida así corresponde la creciente inautenticidad de toda postura y junto con ello la depotenciación de la palabra. La palabra es sólo aún el sonido y la intensa excitación, en la que ya no se puede poner la vista en un "sentido", porque se toma toda concentración de posible meditación y se desprecia la meditación en general como algo extraño y sin fuerza.

Todo esto se hace tanto más inquietante, cuanto se juegue menos importunamente, cuanto más evidentemente tome posesión del día hábil y sea en cierto modo cubierto por nuevas formas de organización.

La consecuencia del despojo de disposición, que al mismo tiempo es disfraz del vacío creciente, se muestra plenamente en la incapacidad de experimentar precisamente el verdadero acaecer, el abandono del ser como indigencia que dispone, supuesto mismo que en ciertos límites pudiera ser mostrada.

5. Todos estos signos de abandono del ser señalan el comienzo de la *época de la entera incuestionabilidad de todas las cosas y de todas las maquinaciones*. No sólo que fundamentalmente ya no se conceda nada oculto, más decisivo se hace el que el ocultarse como tal de ninguna manera encuentre aún admisión como poder determinante.

   Pero en la época de la entera incuestionabilidad los "problemas" se acumularán y perseguirán ese tipo de "preguntas" que no lo son, porque su respuesta no puede tener nada obligante, en tanto de inmediato se convierte nuevamente en problema. Justamente esto dice con anticipación: nada es insoluble y la solución sólo cosa de la cantidad en tiempo, espacio y fuerza.

6. Pero bien, puesto que el ente es abandonado por el ser [Seyn], surge la oportunidad para la más chata "sentimentalidad". Tan sólo ahora todo es "vivenciado", y todo emprendimiento y toda organización chorrea "acontecimientos". Y este "vivenciar" testimonia, pues, que también el hombre mismo como *ente* ha perdido su ser [Seyn] y se ha convertido en presa de su caza de acontecimientos. 124

59. *La época de la plena incuestionabilidad y encantamiento*

Se suele llamar a la época de la "civilización" la del *des*-encantamiento, y éste parece más bien ir sólo junto con la plena incuestionabilidad. No obstante es al contrario. Sólo que tiene que saberse de dónde procede el encantamiento. Respuesta: del desenfrenado dominio de la maquinación. Cuando ésta llega al dominio final, cuando se impone a todo, entonces ya no hay condiciones para percibir aún propiamente el encantamiento y oponerse a él. El hechizo de la técnica y sus progresos, que

permanentemente se aventajan entre sí, son sólo *un* signo de este encantamiento, que en consecuencia impele todo a cálculo, utilización, cultivo, manejabilidad y regulación. Hasta el "gusto" ahora se convierte en cosa de esta regulación, y todo llega a un "buen nivel". El término medio mejora siempre, y gracias a esa mejora asegura su dominio de modo siempre más irresistible y discreto.

Es, por cierto, una conclusión engañadora opinar que cuanto más elevado el término medio tanto más sobresaliente se hace la elevación de resultados superiores al promedio. Esta conclusión misma es un signo que delata lo calculador de esta actitud. Queda la pregunta de si todavía se emplea de alguna manera un espacio para lo superior al promedio, si el contentarse con el término medio no se hace más apaciguado y justificado, hasta aún persuadirse de haber ya mismo producido y poder producir inmediatamente, a voluntad, lo que lo *superior*-al-promedio pretende ofrecer.

125 La permanente elevación de nivel del término medio y la paralela difusión y ensanche del plano-de-nivel hasta la *plataforma* de toda actividad en general son el signo más inquietante de la desaparición de los espacios de decisión, son signo del abandono del ser.

60. ¿De dónde la ausencia de indigencia como la suma indigencia?

La ausencia de-indigencia se hace suma donde la autocerteza se hizo insuperable, donde todo es tenido por calculable y donde sobre todo se decide, sin pregunta previa, quiénes somos y qué debemos; donde el saber se perdió y nunca fue propiamente fundamentado que el verdadero ser-sí-mismo acaece en fundar-más-allá-de-sí, lo que exige: la fundación del espacio fundante y de su tiempo, lo que exige: el saber acerca de la esencia de la verdad como lo inevitable por saber.

Pero donde "verdad" desde hace mucho tiempo ya no es una pregunta y ya el intento de una tal pregunta es rechazado como perturbación y apartado cavilar, allí la indigencia del abandono del ser no tiene ningún espacio-tiempo.

Donde la posesión de lo verdadero como correcto está fuera de pregunta y conduce todo hacer y dejar, ¿para qué aún la pregunta por la esencia de la verdad?

Y donde esta posesión de lo verdadero hasta puede invocar hechos, ¿quién podría entonces desear perderse en la inutilidad de una pregunta esencial y exponerse a la burla?

Del *entierro* de la esencia de la verdad en tanto fundamento del *ser*-ahí y de la fundación de la historia procede la ausencia de indigencia.

*61. Maquinación**

126

En la significación habitual el nombre para un "mal" modo de proceder humano y de la trama de un tal.

En el contexto de la pregunta por el ser no se ha de denominar con ello un comportamiento humano, sino un modo del esenciarse del ser. También se ha de mantener alejado el sonido adjunto de lo valorativo, aunque la maquinación favorezca a la inesencia del ser. Pero tampoco a esta *in*esencia, porque esencial a la esencia, se ha de poner nunca en una devaluación. Antes bien el nombre debe enseguida indicar el *hacer* (ποίησις, τέχνη), que por cierto conocemos como comportamiento humano. No obstante, esto mismo es precisamente sólo posible sobre la base de una interpretación del ente en la que aparece lo hacedero del ente, de tal modo que la entidad justamente se determina en la estabilidad y presencia. Que *algo se hace por sí mismo* y según ello es también hacible para un correspondiente proceder, el *hacerse-por-sí mismo* es la interpretación de la φύσις llevada a cabo a partir de la τέχνη y su círculo de referencia, de modo que ahora ya rige la preponderancia de lo hacible y de lo que se-hace (cfr. la relación de ἰδέα y τέχνη), lo que brevemente sea llamado la maquinación. Sólo que en la época del primer comienzo, puesto que adviene la depotenciación de la φύσις, no se revela aún la *maquinación* en su plena esencia. Permanece velada en la constante presencia, cuya determinación alcanza su máxima crisis en la ἐντελέχεια en medio del pensar griego inicial. El concepto medieval de actus encubre ya la esencia griega inicial de la interpretación de la entidad. Con ello se relaciona el que ahora lo maquinador se abra paso más claramente y, a través de la entrada en juego del pensamiento judeo-cristiano de la creación y de la correspondiente representación de Dios, el ens devenga ens creatum. Aun cuando se rehúse una grosera interpretación de la idea de creación, sin embargo permanece esencial el ser causado del ente. La relación causa-efecto se hace omnidominante (Dios como causa sui). Esto es un alejamiento esencial de la φύσις y al mismo tiempo el tránsito al 127 surgir de la *maquinación* como esencia de la entidad en el pensamiento moderno. Los modos mecanicista *y* biológico de pensar son siempre sólo consecuencias de la oculta interpretación maquinadora del ente.

La maquinación, como esenciarse de la entidad, da una primera seña de la verdad del ser [Seyn] mismo. Bastante poco sabemos de ella, a pesar de que domina toda la historia del ser de la filosofía occidental vigente desde Platón hasta Nietzsche.

* Cfr. La resonancia, 70 y 71. Lo gigantesco.

Parece ser una ley de la maquinación, cuyo fundamento no está aún sondeado, que cuanto más decisivamente se despliega –así en el medioevo y en la modernidad–, tanto más obstinada y maquinadoramente se oculta *como tal*, en el medioevo detrás del ordo y analogia entis, en la modernidad detrás de la objetividad efectiva [Gegenständlichkeit] y *objetividad [Objektivität*]*, como formas fundamentales de la realidad y por consiguiente de la entidad.

Y a esta primera ley de la maquinación está anudada una segunda: cuanto más decididamente la maquinación se oculta de esta manera, tanto más impele al predominio de lo que parece ser totalmente contrario y sin embargo es de su esencia: a la *vivencia* (cfr. en La resonancia todo hacia la *vivencia*).

De este modo se inserta una tercera ley: cuanto más incondicional la vivencia como pauta de corrección y verdad (y con ello "realidad" y estabilidad), tanto más inútil deviene el que desde aquí se realice un reconocimiento de la maquinación como tal.

Cuanto más inútil este desvelamiento, tanto más incuestionado el ente, tanto más decidida la aversión a toda cuestionabilidad del ser [Seyn].

128 La maquinación misma, y puesto que ella es el esenciarse del ser [Seyn], el ser [Seyn] mismo se sustrae.

¿Pero si de todo esto, aparentemente sólo perjudicial y negador, surgiera toda otra mirada a la esencia del ser [Seyn] y el ser [Seyn] mismo se desocultara como el rehuso o bien se pusiera en resonancia?

Si maquinación y vivencia son nombrados conjuntamente, ello señala una esencial pertenencia recíproca de ambos, pero a la vez encubre una igualmente esencial *desigualdad temporal* en el "tiempo" de la historia del ser [Seyn]. La maquinación es la temprana pero todavía largamente oculta inesencia de la entidad del ente. Pero también entonces, cuando en determinadas figuras, como en la modernidad, sale a lo público de la interpretación del ente, no es reconocida o acaso concebida como tal. Por el contrario, la difusión y consolidación de su inesencia se realiza en que propiamente se retrae detrás de lo que parece ser su extremo contraste y sin embargo permanece en todo y sólo su hechura. Y esto es la vivencia.

La correspondencia entre ambas es sólo concebida a partir del retroceso a su más amplia desigualdad temporal y de la disolución de la apariencia de su extrema oposición. Cuando la meditación pensante (como

* Traducimos en este caso en que aparecen tanto el término alemán "Gegenständlichkeit" como el de origen latino "Objektivität", el primero por 'objetividad efectiva' y el segundo por 'objetividad', indicándolos entre corchetes. [N. de la T.]

preguntar por la verdad del ser [Seyn] y sólo como esto) alcanza el saber de esta correspondencia, entonces el rasgo fundamental de la historia del primer comienzo (la historia de la metafísica occidental) está a la vez ya concebido a partir del saber del otro comienzo. Maquinación y vivencia es formalmente una versión más originaria de la fórmula para la pregunta conductora del pensar occidental: entidad (ser) y pensar (como con-cebir re-presentativo).

62. El disimulo de sí mismo perteneciente al abandono del ser a través de la maquinación y la "vivencia" 129

1. La correspondencia de maquinación y vivencia.
2. La común raíz de ambas.
3. ¿Hasta qué punto consuman el disimulo del abandono del ser?
4. ¿Por qué el reconocimiento del *nihilismo* de Nietzsche tenía que permanecer incomprendido?
5. ¿Qué desoculta –una vez reconocido– el abandono del ser sobre el mismo ser [Seyn]? El origen del abandono del ser.
6. ¿En qué caminos tiene que ser experimentado el abandono del ser como indigencia?
7. ¿Hasta qué punto es para ello ya necesario el tránsito a la superación? (ser-ahí).
8. ¿Por qué la poesía *de Hölderlin* se hace, tan sólo para este tránsito, futura y con ello histórica?

*63. Viven-ciar**

Referir el ente como re-presentado *a sí* como centro de referencia y así incluirlo en "la vida".

Por qué el hombre como "vida" *(animal rationale)* (¡ratio - re-presentar!).

Sólo lo viven-ciado y viven-ciable, de primera-necesidad** en el circuito del viven-ciar, lo que el hombre es capaz de traerse y poner ante sí, puede regir como "siendo".

* La separación del prefijo en 'Er-leben', 'viven-ciar', que en el original alemán destaca su derivación del verbo 'leben', en castellano se da en la terminación. [N. de la T.]

** Traducimos "Vor-dringliche" por "de primera-necesidad", a fin de corresponder al sentido que otorga el prefijo al verbo raíz. [N. de la T.]

130

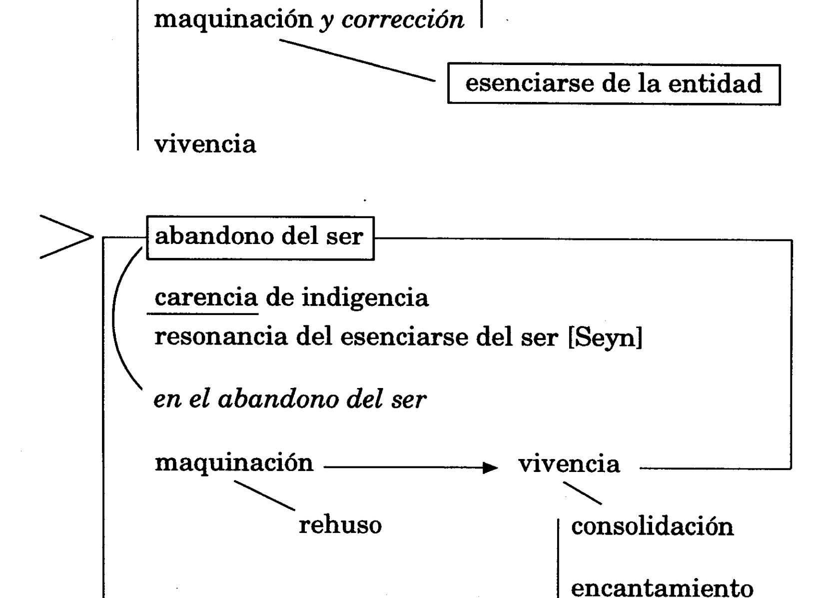
64. Maquinación

οὐσία (τέχνη - ποίησις - ἰδέα)
presencia estable
ens creatum
naturaleza
historia
causalidad y objetividad
re-presentatividad

||

viven-cia

65. La inesencia del ser [Seyn]



66. Maquinación y vivencia

131

En la esencia de ambas está el no conocer límites y ante todo ninguna perplejidad y por completo ninguna timidez. En lo más remoto está en ellas la fuerza de la custodia. En su lugar ingresaron la exageración y el gritar más fuerte y el mero ciego gritar-a, en cuyo grito uno se grita a sí mismo y se engaña acerca del ahuecamiento del ente. Conforme a su carencia de límites y de perplejidad todo está abierto y nada es imposible para la maquinación y la vivencia. Tienen que creer en el todo y como lo duradero, y por ello nada les es más corriente que lo "eterno". Todo es "eterno". Y lo eterno –este eterno– ¿cómo no debía ser también lo esencial? Pero si es esto, ¿qué es capaz aún de ser nombrado en contra de ello? ¿Puede lo nulo del ente y el abandono del ser ser custodiado mejor y más ampliamente en la máscara de la "verdadera realidad" que a través de la maquinación y la vivencia?

La "vivencia"

¿Qué es la vivencia?

¿Hasta qué punto [descansa] en la certeza del yo (trazada en determinada interpretación de la entidad y la verdad)?

¿Cómo el surgir de la vivencia promueve y consolida el modo antropológico de pensar?

¿Hasta qué punto la vivencia es un fin (porque confirma incondicionalmente a la "maquinación")?

67. Maquinación y vivencia

Maquinación como dominio del hacer y de la hechura. Pero en esto no ha de pensarse en obrar y actividad humanos y su emprendimiento, sino viceversa, tal es sólo posible en su incondicionalidad y exclusividad en virtud de la maquinación. Ésta es el nombramiento de una determinada verdad del ente (de su entidad). En primer lugar y en la mayoría de los casos esta entidad nos es asible como la objetividad (ente como objeto del representar). Pero la maquinación capta esta entidad más profundamente, más inicialmente, porque referida a la τέχνη. En la maquinación se encuentra a la vez la interpretación *cristiano-bíblica* del ente como *ens creatum*, tómese esto, pues, de modo creyente o secularizado.

132

El surgir de la esencia maquinadora del ente es históricamente muy difícil de captar, porque en el fondo desde el primer comienzo del pensar occidental (más exactamente desde el hundimiento de la ἀλήθεια), se plantea en el efecto.

El paso de Descartes es ya una primera y la decisiva consecuencia, el resultado de la consecuencia, a través de lo cual la maquinación como verdad transformada (corrección), a saber como certeza, alcanza el dominio.

Se ha de mostrar en primer lugar la esencia maquinadora en la figura del ens como *ens certum*. En la vía de la superación de la metafísica el certum tiene que ser interpretado sobre lo maquinador y por consiguiente éste ser determinado decididamente.

Otras consecuencias: lo matemático y el sistema, y a uno con ello la "técnica".

La maquinación (ποίεσις - τέχνη - κίνησις - νοῦς) tiene la *"vivencia"* por correspondencia largamente retenida y sólo en último término surgida.

Ambos nombres nombran la *historia* de la verdad y de la entidad como la historia del primer comienzo.

¿Qué mienta *maquinación*? ¿Lo soltado en el propio encadenamiento? ¿Qué esposas? El esquema de la explicabilidad calculable general, donde se aproxima proporcionalmente cada cosa con cada uno y deviene completamente extraño, sí, aun todo otro que extraño. La referencia de la no referencialidad.

133

68. Maquinación y vivencia

¿Qué extremo y más opuesto es reconocido con ello en su pertenencia, en una pertenencia, que hasta tan sólo indica aquello que aún *no* concebimos, porque la *verdad* de esto verdadero todavía está infundada?

Pero podemos acordarnos de esto perteneciente y permanecer en ello siempre más lejos de todo tipo de boquiabierto análisis-"de situación".

Cómo maquinación y vivencia (en primer lugar largamente, hasta ahora ocultas como tales) se impelen recíprocamente hasta el extremo y con ello despliegan las *desfiguraciones* de la entidad y del hombre en su referencia al ente y a sí mismo hacia su extremo abandono y ahora en estas desfiguraciones se dejan llevar recíprocamente y crean una unidad, que recién realmente oculta lo que en ella acaece: el abandono del ente por toda verdad del ser [Seyn] y completamente hasta *por éste* mismo.

Pero este evento del abandono del ser sería malinterpretado, si se quisiera ver sólo un proceso de decadencia, en lugar de considerar que pasa por modos propios y singulares del descubrimiento del ente y de su "pura" objetivación en un aparecer determinado, aparentemente sin fondo y en general sin fundamento. El salir a luz de lo "natural", el aparecer de las cosas mismas, al cual evidentemente pertenece esa apariencia de

lo carente de fundamento. Este "natural" evidentemente no tiene ya ninguna referencia inmediata a la φύσις, sino que está colocado por entero sobre lo maquinador, bien por el contrario preparado a través del anterior predominio de lo sobrenatural. Este descubrimiento de lo "natural" (finalmente de lo hacible y dominable y de lo vivenciable) tiene que agotarse un día en sus propias riquezas y consolidarse en una siempre más yerma mezcla de las posibilidades vigentes, de modo que este sólo-siempre-continuar hacer-e-imitar a la vez se sabe y puede siempre 134 menos en lo que es y por ello sí mismo, cuanto más ejerce su fin tanto más creador aparece.

El recíproco encontrarse de maquinación y vivencia concluye en sí un singular evento en medio de la oculta historia del ser [Seyn]. Pero no hay todavía en ninguna parte un signo de que la época llegara a saber algo de ello. ¿O tiene que permanecerle rehusado y sólo para los que ya transitan hacia la verdad, convertirse en resonancia de la verdad del ser [Seyn]?

*69. La vivencia y "la antropología"**

Que la "antropología" aún hoy y hasta de nuevo se convierta en centro de la escolástica de la concepción de mundo, muestra, más encarecidamente que toda prueba histórica de dependencias, que una vez más uno se dispone a volver a colocarse por completo en el terreno de Descartes. Qué tocado lleve en ello la antropología, si moral-ilustrado, científico natural-psicológico, de las ciencias naturales, científico humano-personalista, cristiano o popular político, es del todo indiferente para la cuestión decisiva: a saber la cuestión de si la modernidad ha sido concebida como un fin y ha sido inquirido otro comienzo, o si uno se obstina en la eternización de una decadencia que se prolonga desde Platón, lo que finalmente sólo es posible todavía haciendo pasar la propia desprevención por superación de la tradición.

En esto está todo en orden cuando la desprevención (por no decir falta de responsabilidad) llega tan lejos que al mismo tiempo uno se las da por superador de la filosofía cartesiana y los contemporáneos no sospechan nada acerca de este juego de desprevención.

Pero así como en tiempos del neokantismo la verdadera historia de 135 la época no tomó conocimiento de la siempre aún considerable erudición y esmero del trabajo, la actual época "vivenciadora" podrá hacer

* ¿Qué es vivencia? ¡Cómo su dominio conduce al modo de pensar antropológico! Cómo éste es un fin, porque confirma incondicionalmente a la maquinación.

aún menos ruido de esta copia tediosa y común de su propia superficialidad.

*70. Lo gigantesco**

En primer lugar tenemos que caracterizarlo desde lo más próximo y aun como algo objetivamente presente ante la mano, para en general hacer resonar el olvido del ser y con ello el dominio de la in-esencia de la φύσις (de la maquinación). Pero apenas la maquinación es por su parte concebida según la historia del ser, lo gigantesco se devela como "algo" otro. Ya no es lo objetivo re-presentable de un "cuantitativo" ilimitado, sino la cantidad como cualidad. Cualidad está mentada aquí como carácter fundamental del *quale*, del qué, de la esencia, del ser [Seyn] mismo.

Cantidad - cualidad, ποσόν - ποιόν, conocemos como "categorías", es decir, con referencia al "juicio".

Pero no se trata aquí de un vuelco de una categoría a otra, de una mediación "dialéctica", hasta al modo representativo, de formas de representación, sino de la misma historia del ser.

Este "vuelco" está preparado en el hecho de que la entidad es determinada a partir de la τέχνη y por la ἰδέα. El re-presentar y el traer-ante-sí encierra en sí el "hasta dónde" y "hasta qué punto", lo *distante,* en referencia al ente como ob-jeto; y ello, sin que se piense en determinadas cosas y relaciones espaciales.

El re-presentar como *sistemático* convierte a esta dis-tancia y su superación y aseguramiento en ley fundamental de la determinación objetiva. El proyecto del re-presentar en sentido de una *captación* anticipante-que planea-organiza todo, antes ya de estar tomado en especial y singular, este re-presentar no encuentra en lo dado ningún límite y no quiere encontrar ninguno, sino que lo ilimitado es decisivo, pero no como lo fluyente y mero así-sucesivamente, sino lo no ligado a ningún límite de lo *dado,* a *ningún* dado ni dable *como límite.* Fundamentalmente no se da lo "im-posible"; se "odia" esta palabra, es decir, todo es humanamente-posible, con sólo que se ponga todo en todo aspecto y de nuevo esto previamente en cuenta y se aporten las condiciones.

136

Ya de aquí se hace claro, que para nada se trata de un vuelco de lo "cuantitativo" a lo cualitativo, sino de reconocer la esencia originaria de lo cuantitativo y de la posibilidad de su re-presentación (la calculabilidad) en la esencia del dominio de la *re-presentación como tal* y de la *objetivación* del ente.

* Cfr. Maquinación.

A partir de aquí se hace nuevamente claro que aquellos que realizan el despliegue de la re-presentación (el mundo como imagen), gracias a *su* "autoconciencia" nada saben de esta esencia de lo cuantitativo y por ello tampoco nada de la historia, que prepara y acaba su dominio.

Y ya completamente nada acerca de que el *abandono* del ser del ente se acaba en lo gigantesco como tal, es decir, en la apariencia de lo que hace ser a todo ente como máximamente ente.

Lo "cuantitativo" es tratado cuantitativamente, es decir, calculado, pero se dice al mismo tiempo que sería puesto y refrenado en sus límites a través de determinados principios.

De allí procede que aún hoy, y hoy más que antes, no se pueda concebir espacio y tiempo más que cuantitativamente, a lo sumo como *formas* de estas cantidades. Y hasta obra como extraña impertinencia pensar el espacio-tiempo como algo plenamente no cuantitativo. Para salir de ello se auxilia con la referencia de que aquí, entonces, el nombre "tiempo" por ejemplo, es trasladado a algo diferente. 137

Lo cuantitativo (quantitas) *puede* surgir como categoría porque en el fondo es la esencia (in-esencia) del ser [Seyn] mismo, pero éste es buscado en primer lugar sólo en la entidad del ente como presente-estable.

Lo cuantitativo deviene cualidad, significa por lo tanto: la in-esencia del ser [Seyn] ciertamente no es reconocida en su pertenencia esencial a la esencia del ser [Seyn], pero esta recognoscibilidad es preparada a través del saber según la historia del ser de que lo cuantitativo domina a todo ente. Que, no obstante, no se manifieste como el ser [Seyn], tiene su fundamento en que el re-presentar, en el que se funda la esencia de lo cuantitativo, como tal se atiene a la vez y siempre al ente y se cierra ante el ser [Seyn] o, lo que es lo mismo, a lo sumo lo hace "valer" como lo más general (del representar), como lo más vacío.

Pero ante todo, concebido históricamente, lo gigantesco como tal es lo incalculable, mas esto [significa] el anuncio del mismo ser [Seyn], inasible desde la hipercercana cercanía, aunque en la figura de la ausencia de indigencia de la indigencia.

¿Por qué lo gigantesco no conoce la *abundancia*? Porque surge del disimulo de una carencia y coloca a *este* disimulo en la apariencia de una publicación sin obstáculos de una posesión. Porque lo gigantesco no conoce nunca la abundancia, lo inagotado in-agotable, por ello también lo simple tiene que permanecerle rehusado. Pues la simplicidad esencial surge de la plenitud y su dominio. La "simplicidad" de lo gigantesco es sólo una apariencia que debe ocultar al vacío. Pero en la organización de todas estas apariencias lo gigante es de esencia propia y singular.

138

71 . *Lo gigantesco*

Según la tradición (cfr. Aristóteles sobre el ποσόν) la esencia del quantum reside en la divisibilidad en partes de la misma especie.

¿Qué es entonces *quantitas*? ¿Y lo cuantitativo? ¿Y hasta qué punto lo gigantesco es lo cuantitativo como cualitativo? ¿Se hace ello concebible desde esa determinación del quantum?

¿*"Partes de la misma especie"* y *"división"*, división y *clasificación*?* (calcular - λόγος, distinguir - reunir).

Clasificación y *organización.*

¿Organización y re-presentación?

Quantum: según Hegel, la cualidad sobreasumida**, devenida indiferente, incluye variabilidad del *qué*, sin que éste por ello sea sobreasumido.

Cantidad y quantum (una *magnitud –de tal y tal dimensión*).

Dimensión –especie del tener una dimensión, una tal del mucho y poco.

72. *El nihilismo*

en el sentido de Nietzsche significa: que todas las *metas* están ausentes. Nietzsche mienta aquí las metas en sí crecientes y transformadoras (¿hacia dónde?) del hombre. El pensar en "metas" (el τέλος de los griegos desde hace mucho tiempo malinterpretado) presupone la ἰδέα y el "idealismo". Por ello esta interpretación "idealista" y moral del nihilismo permanece provisional a pesar de su esencialidad. En la intención del otro comienzo el nihilismo tiene que ser concebido más fundamentalmente como consecuencia esencial del abandono del ser. ¿Pero cómo puede éste llegar a conocimiento y decisión, cuando ya lo que Nietzsche experimentó y examinó por primera vez como nihilismo permaneció hasta el momento incomprendido y sobre todo no forzó a la meditación? Coinducidos por la forma del modo de comunicación del mismo Nietzsche, se ha 139 tomado en conocimiento su "teoría" del "nihilismo" como una interesante psicología de la cultura, pero ya antes persignado ante su verdad, es decir, abierta o calladamente mantenido a distancia como diabólica. Pues

* Traducimos "Teilung" por "división" y "Ein-teilung", que el autor escribe separando el prefijo para acentuar el sentido que otorga a la palabra raíz, por "clasificación", así como la siguiente "Ein-richtung" por "organización". [N. de la T.]

** Traducimos el término hegeliano "Aufgehobene", de debatida traducción, por "sobreasumido". [N. de la T.]

así reza la evidente reflexión: ¿adónde llegaríamos si ello fuera y deviniera verdad? Y no se sospecha que *precisamente esa reflexión,* o sea la actitud y proceder con el ente que la sostienen, es el verdadero nihilismo: no se quiere confesar la ausencia-de meta. Y por ello de repente se "tiene" de nuevo "metas", aunque más no sea que, lo que en todo caso puede ser un *medio* para la erección y persecución de meta, esto mismo sea ascendido a meta: el *pueblo,* por ejemplo. Y por ello, precisamente aquí, donde se cree tener de nuevo metas, donde de nuevo se es "feliz", donde además se procede a hacer accesible de igual modo a todo el "pueblo" los "bienes culturales" (cines y viajes a playas) hasta ahora cerrados a la "mayoría", precisamente aquí, en esta ruidosa embriaguez "vivencial", está el máximo nihilismo, "el organizado cerrar de ojos" ante la ausencia-de meta del hombre, el "dispuesto" eludir toda decisión de establecer meta, la angustia ante todo ámbito de decisión y su inauguración. La angustia ante el ser [Seyn] nunca fue tan grande como hoy. Prueba: la gigantesca organización para acallar a gritos esta angustia. No son características esenciales del "nihilismo" el que iglesias y conventos sean destruidos y que hombres resulten allí asesinados, o el que esto no se realice y el "cristianismo" pueda andar sus caminos, sino que esto es lo decisivo: si se sabe y quiere saber, que justamente esta tolerancia del cristianismo y éste mismo, que el discurso general acerca de la "providencia" y del "señor Dios", por más honrado que pueda ser para el singular, son sólo expedientes y perplejidades en *el* ámbito que no se quiere reconocer y dejar regir como *el* ámbito de decisión acerca de ser [Seyn] y no ser [Seyn]. El nihilismo más funesto consiste en hacerse pasar por protectores del cristianismo y hasta, en razón de servicios sociales, reivindicar para sí la cristianidad más cristiana. Este nihilismo tiene toda su peligrosidad en que se oculta por completo y ante lo que se podría llamar el grosero nihilismo (por ejemplo, el bolchevismo) se separa cortantemente y con razón. Sólo que la esencia del nihilismo es por cierto tan abismosa (porque él desciende a la verdad del ser [Seyn] y la decisión al respecto), que precisamente estas formas opuestas pueden y tienen que pertenecerle. Y por ello también parece que el nihilismo, considerado en totalidad y fundamentalmente, es insuperable. Cuando las dos formas en extremo opuestas del nihilismo se combaten del modo más agudo y, a saber, necesariamente, esta lucha conduce de un modo u otro a la *victoria* del nihilismo, es decir, a su renovada consolidación y probablemente en *la* figura, que uno mismo se prohíbe, de pensar todavía que el nihilismo esté aun en obra. 140

El ser [Seyn] ha abandonado tan fundamentalmente al ente y librado éste a la maquinación y al "vivenciar", que necesariamente esos aparentes intentos de salvación de la cultura occidental, toda "política cultural", tenían que convertirse en la figura más capciosa y por lo tanto

suma del nihilismo. Y éste es un proceso que no está anudado a hombres singulares y sus acciones y teorías, que más bien sólo exteriorizan la esencia interna del nihilismo en su figura asignada más pura. La meditación al respecto requiere evidentemente ya un lugar, a partir del cual *ni* sea posible un engaño por parte de lo mucho "bueno" y "progresista" y "gigantesco" que es producido, *ni* surja hasta una mera desesperación, que sólo no cierre el ojo ante la plena falta de sentido. Este lugar, que por sí mismo recién funda nuevamente espacio y tiempo, es el ser-ahí, sobre cuyo fundamento por primera vez el ser [Seyn] mismo llega al saber como el *rehuso* y con ello como el evento-apropiador. En la experiencia fundamental de que el hombre como fundador del ser-ahí es *usa-*
141 *do* por la divinidad del otro dios, se inicia la preparación de la superación del nihilismo. Pero lo más inevitable y difícil en esta superación es el *saber* acerca del nihilismo.

Este saber no debe quedar adherido a la palabra ni a la primera aclaración de lo mentado a través de Nietzsche, sino que tiene que reconocer el abandono del ser como la esencia.

*73. El abandono del ser y "la ciencia"**

En verdad la ciencia moderna y actual en ninguna parte llega inmediatamente al campo de la decisión sobre la esencia del ser [Seyn]. ¿Pero por qué la meditación sobre "la ciencia" pertenece sin embargo a la preparación de la *resonancia*?

El abandono del ser es la consecuencia inicialmente modelada de la interpretación de la entidad del ente al hilo conductor del *pensar* y del hundimiento temprano, a través de ello condicionado, de la ἀλήθεια, ella misma no propiamente fundada.

Pero porque, pues, en la modernidad y *como* modernidad la verdad está fijada en la figura de la certeza y ésta en la forma del pensar que se piensa inmediatamente a sí mismo, del ente en tanto ob-jeto re-presentado, y en el fijamiento de esto que está fijado consiste la fundamentación de la modernidad, y porque esta certeza del pensar se despliega en la organización y ejercicio de la "ciencia" moderna, el abandono del ser (y es decir, al mismo tiempo el oprimir a la ἀλήθεια hasta forzar al olvido) es esencialmente codecidido por la ciencia moderna, y a saber siempre *sólo en tanto* reivindica ser un, o hasta *el* saber determinante. *Por ello* es inevitable una meditación sobre la ciencia moderna y su esencia enraizada maquinadoramente, en medio del intento de una referencia
142 al abandono del ser como resonancia del ser [Seyn].

* Cfr. La resonancia, 76. Proposiciones acerca de "la ciencia".

En ello reside al mismo tiempo: la meditación de este tipo sobre la ciencia es aún la única filosófica posible, supuesto que la filosofía ya se mueva en el tránsito al otro comienzo. Todo tipo de fundamentación teórico científica (trascendental) se ha vuelto tan imposible como una "donación de sentido", que asigna a la ciencia presente ante la mano, y por lo tanto no modificable en su situación esencial, y a su ejercicio, un planteo de objetivo político-popular, si no alguno antropológico. Estas "fundamentaciones" se volvieron imposibles, porque necesariamente presuponen a "la ciencia" y luego sólo proveen un "fundamento" (que es ninguno) y un sentido (al que le falta meditación). Tan sólo a través de ello "la ciencia" y por consiguiente la consolidación del abandono del ser por ella ejercida, se hace realmente definitiva y todo preguntar por la verdad del ser [Seyn] (toda filosofía) como innecesario y hecho sin indigencia, separado del ámbito del obrar. Pero precisamente esta postergación de la posibilidad (interior) de toda meditación del pensar como pensar del ser [Seyn], porque ignorante de su propio ejercicio, es pues sólo realmente impelida a mezclar un brebaje de "concepción de mundo" con las formas, medios y ámbitos de pensar de la metafísica vigente tomados sin elección, y a corregir la filosofía pasada y en todo ello a portarse "subversivamente"; "subversión" (que se iguala a una erección de lugares comunes) en la que la insobrepujable falta de respeto para con los grandes pensadores obtiene únicamente ser llamada "revolucionaria". Respeto es otra cosa que alabanza y hacer valer para "su" tiempo, en caso de que se debiera remitir a algo semejante.

La meditación acerca de "la ciencia", que sea retenida en una serie de tesis, tiene que desprender una vez este nombre de la indeterminación histórica de la equiparación arbitraria con ἐπιστήμη, scientia, science, y fijarlo en la esencia moderna de la ciencia. Al mismo tiempo, la variación de apariencia de saber (como custodia de la verdad), que se consolida en la ciencia, tiene que ser aclarada y la ciencia ser perseguida hasta sus organizaciones y establecimientos (la actual "universidad"), necesariamente pertenecientes a su esencia maquinadora. Para la caracterización de la esencia de esta ciencia, mientras se tenga en la mirada la referencia al "ente", es conductora la distinción ahora corriente en ciencias históricas y experimentales-exactas, si bien esta distinción, así como la surgida de ella en "ciencias naturales y del espíritu", sólo es de primer plano y sólo oculta mal la esencia unitaria de las ciencias, en apariencia radicalmente diferentes. En general, no rige el sentido de una descripción y aclaración de estas ciencias, sino la consolidación cumplida a través de ellas y cumpliéndose en ellas del abandono del ser; en breve, de la ausencia de verdad de toda ciencia.

143

74. La "total movilización" como consecuencia del originario abandono del ser

El puro poner-en-movimiento y el ahuecamiento de todos los contenidos vigentes de la formación todavía existente.

La primacía del *proceder* y de la *organización* en totalidad de la puesta a disposición y puesta a-servicio de las masas –¿para qué?

¿Qué significa esta primacía de la movilización? Que en ello necesariamente sea forzada una nueva especie de hombre es sólo la consecuencia *opuesta* de este acaecer, pero nunca la "meta".

¿Pero hay todavía "metas"? ¿Cómo surge el planteo-de meta? Del comienzo. Y ¿qué es comienzo?

144

75. Con respecto a la meditación sobre la ciencia

Hoy hay dos caminos y sólo dos caminos para una meditación sobre "la ciencia".

El *uno* no concibe a la ciencia como la organización ahora presente ante la mano, sino como *una* determinada posibilidad del despliegue y de la construcción de un saber, cuya esencia misma está enraizada sólo en una más originaria fundamentación de la verdad del ser [Seyn]. Esta fundamentación se realiza como primera confrontación con el *comienzo* del pensar occidental y se convierte a la vez en el otro comienzo de la historia occidental. La así orientada meditación sobre la ciencia se *remonta* tan decididamente a un sido como, arriesgándolo todo, se adelanta hacia un venidero. En ninguna parte se mueve en el debate* de un presente y su realización inmediata. Calculada a partir de lo presente, esta meditación sobre la ciencia se pierde en lo irreal, lo que para todo cálculo significa de inmediato también lo imposible (cfr. La autoafirmación de la universidad alemana).**

El *otro* camino, que ha de ser trazado en las siguientes tesis, concibe la ciencia en su constitución actual real. Esta meditación intenta captar la esencia moderna de la ciencia según las tendencias que le pertenecen. Pero, como meditación, tampoco es una mera descripción de un estado presente ante la mano, sino el destacar un proceso, en tanto éste

* Traducimos aquí "Erörterung", que en otros casos el autor emplea con el sentido de "localización", derivándolo de la palabra raíz "Ort", por el sentido corriente de "debate". [N. de la T.]

** Discurso de rectorado, 1933, edición de *Obras completas*, tomo 16. Edición castellana, ob. cit. en p. 60.

lleva a una decisión sobre la verdad de la ciencia. Esta meditación queda conducida por las mismas pautas de la primera y es sólo su reverso.

*76. Proposiciones sobre "la ciencia"**

145

1. "Ciencia" tiene que ser siempre entendida en sentido moderno. La "teoría" medieval y el "conocimiento" griego le son radicalmente diferentes, aunque codeterminen de modo mediato y transformado lo que hoy conocemos como "ciencia" y también sólo podemos ejercitar, conforme a nuestra situación histórica.
2. Según ello "la ciencia" misma no es *ningún saber* (n. 23) en el sentido de la fundación y conservación de una verdad esencial. La ciencia es una *organización* derivada de un saber, es decir, la presentación maquinadora de un circuito de correciones al interior de un distrito, por lo demás oculto y para la ciencia nada cuestionable, de una verdad (sobre la "naturaleza", la "historia", el "derecho" por ejemplo).
3. Lo "científicamente" cognoscible ha sido cada vez *dado previamente* "a la ciencia" en una "verdad", nunca asible por la ciencia misma, sobre el ámbito conocido del ente. El ente está a la vista *como ámbito* para la ciencia; es un positum, y cada ciencia es en sí *ciencia "positiva"* (también la matemática).
4. Por ello no se da nunca ni en ninguna parte *"la"* ciencia, algo así como "el arte" y "la filosofía", que son en sí esencial y plenamente lo que son, cuando *son* históricamente. "La ciencia" es sólo un título formal, que exige para su comprensión esencial que sea pensada conjuntamente la descomposición organizativa, perteneciente a la ciencia, en ciencias *particulares*, es decir, que se aíslan. Así como cada ciencia es "positiva", tiene que ser también ciencia "singular".
5. La "especialización" no es acaso un fenómeno de decadencia y degeneración "de" la ciencia, ni acaso un mal inevitable como consecuencia del progreso y de la inabarcabilidad, división del trabajo, sino 146 una consecuencia interna *necesaria* de su carácter de ciencia particular e inajenable condición de su subsistencia, es decir, siempre de su progreso. ¿Dónde se encuentra el verdadero fundamento de su descomposición? En la entidad como representatividad.
6. Toda ciencia, aun la así llamada descriptiva, es *explicativa*: lo desconocido del ámbito es, en diferentes maneras y alcance de reconducción, restituido a algo conocido y comprensible. La puesta a disposición de las condiciones explicativas es la investigación.

* Cfr. La ciencia moderna.

7. En la medida en que esto comprensible y la pretensión de comprensión predetermina el ámbito de la ciencia particular, está conformado el contexto del *explicar* y en tanto respectivamente delimitado con suficiencia (por ejemplo, la explicación de un cuadro en el aspecto físico-químico; la explicación de su objetividad en el aspecto fisiológico-psicológico; la explicación de la "obra" en el aspecto "historiográfico" y la explicación en el aspecto "artístico").
8. La organización de un saber (verdad esencial previamente experimentada) (cfr. n. 2) se realiza como construcción y ampliación de un contexto explicativo, que para su posibilitamiento exige el *compromiso general* del investigar con el respectivo ámbito objetivo* y a saber en el aspecto en el que está ubicado. *Este* compromiso de las ciencias como organizaciones de contextos de corrección es el *rigor* que les pertenece. Cada ciencia es, de este modo, en sí rigurosa, así como tiene que ser "positiva" y, desde un respectivo aspecto, aislarse en un respectivo ámbito.
9. El despliegue del rigor de una ciencia se realiza en los modos del preceder (el tomar respecto al ámbito objetivo) y del proceder (de la ejecución del investigar y de la presentación), en el "método". Este preceder lleva el distrito objetivo respectivamente a una determina- [147] da dirección de explicabilidad, que fundamentalmente ya asegura la inevitabilidad de un "resultado" (resulta siempre algo). El acto fundamental del preceder en todo explicar es la prosecución y el establecimiento anticipatorio de singulares series y cadenas de relaciones causa-efecto continuas. La esencia maquinadora del ente, aunque no reconocida *como tal*, no sólo justifica sino que exige en ascenso sin límites este pensar de seguros resultados en "causalidades", que rigurosamente tomadas son sólo relaciones "si - así" en la figura del "cuando-entonces" (a lo que por ello pertenece también la "estadística" de la física moderna, que de ninguna manera supera la "causalidad", sino que únicamente la lleva a luz en su esencia maquinadora). Pensar que se pueda captar antes lo "viviente" con esta causalidad aparentemente "libre", delata únicamente la secreta convicción fundamental de poner un día también lo viviente bajo el dominio de la explicación. Este paso se encuentra tanto más cercano cuanto del lado del ámbito opuesto a la naturaleza, en la historia, predomina el método puramente "historiográfico", o bien "prehistoriográfico", que piensa por completo en causalidades y hace accesible la "vida" y lo "vivenciable" del recuento causal y ve sólo allí la forma del "sa-

* Traducimos 'Sachgebiet' por 'ámbito objetivo', en el sentido de las cosas por tratar o de los objetos en el posterior (9) 'Gegenstandsbezirk', distrito objetivo. [N. de la T.]

ber" histórico. Que en la historia se admita el "acaso" y el "destino" como codeterminantes, documenta realmente el dominio único del pensar causal, en tanto "acaso" y "destino" presentan sólo las relaciones causa-efecto no exactamente y unívocamente calculables. Que en general el ente histórico pudiera tener todo otro (fundado en el ser-ahí) modo de ser, nunca puede hacerse sabible para la historiografía, porque entonces ésta debería renunciar a sí misma (sobre la esencia de la historia cfr. *Reflexiones VI,* 33 y ss., 68 y ss., 74 y ss.). 148 Pues *como ciencia,* para su ámbito de salida tiene previamente fijado lo evidente, lo incondicionalmente adecuado a una inteligibilidad media, inteligibilidad que es exigida desde la esencia de la ciencia como organización de correcciones, en el interior del dominio y dirección de todo lo objetivo al servicio de la *utilización y cultivo.*

10. En tanto "la ciencia" tiene en la exploración de su ámbito la tarea que sólo a ella es adecuada, la ciencia misma lleva en sí la tendencia a un *aumento* de la posición de primacía del preceder y proceder con respecto al mismo ámbito objetivo. La cuestión decisiva para la ciencia como tal *no* es qué carácter esencial tiene el ente mismo que se encuentra en la base del ámbito objetivo, sino si con este o aquel proceder es de esperarse un "conocimiento", es decir, un *resultado* para la indagación. Es conductora la mirada a la organización y puesta a disposición de "resultados". Los resultados, y hasta por completo su inmediata aptitud utilitaria, aseguran la corrección de la indagación, corrección científica que rige como verdad de un saber. En la apelación a los "resultados" y su utilidad "la" ciencia tiene que buscar a partir de sí la confirmación de su necesidad (si en ello "la ciencia" se justifica como "valor cultural" o "servicio al pueblo" o "ciencia política", no hace *en esencia ninguna diferencia,* por lo que, pues, todas las justificaciones y "daciones de sentido" de este tipo se entremezclan y se acusan más y más como correspondientes a pesar de la aparente enemistad). Sólo una ciencia totalmente moderna (es decir, "liberal") puede ser "ciencia popular". Sólo la ciencia moderna permite, en razón de la primacía del proceder sobre la cosa y de la correción judicativa sobre la verdad del ente, la conmutación regulable según la necesidad a diferentes objetivos (realización del decidido materialismo y tecnicismo en el bolchevismo; inserción en el plan 149 cuadrienal; utilización para la educación política). "La" ciencia es aquí por doquier *la misma* y se torna, precisamente a través de estas diferentes determinaciones de objetivo, en el fondo siempre más uniforme, es decir, "internacional".

Porque "la ciencia" no es ningún saber sino organización de correcciones de un ámbito explicativo, "las ciencias" también experimentan necesariamente nuevos "impulsos" de respectivas nuevas

determinaciones de objetivo, con cuyo auxilio pueden al mismo tiempo disculparse toda amenaza posible (a saber toda esencial) y continuar investigando con renovada tranquilidad. De este modo, ahora se requirió sólo de pocos años para que a "la ciencia" se le hiciera claro que su esencia "liberal" y su "ideal de objetividad" no sólo se llevan bien con, sino que son indispensables para la "orientación" político-popular. Y por ello ahora tiene que ser admitido *unánimemente* tanto por parte de la "ciencia" como desde la "concepción de mundo" que el discurso de una "crisis" de la ciencia de hecho era sólo un parloteo. La "organización" "popular" "de" la ciencia se mueve en la misma vía que la "americana"; la cuestión es únicamente de qué lado son puestos los mayores medios y fuerzas, en más rápida y completa disposición, para perseguir la *no modificada* y también desde sí inmodificable esencia de la ciencia moderna al encuentro de su extremo estado final, una "tarea" que puede exigir aún siglos y excluye siempre más definitivamente toda posibilidad de una "crisis" de la ciencia, es decir, una transformación esencial del saber y de la verdad.

11. Toda ciencia es rigurosa, pero no toda es *"ciencia exacta"*. El concepto de lo "exacto" es ambiguo. En general, la palabra significa: preciso, mesurado, cuidadoso. En este sentido, toda ciencia es, según la exigencia, "exacta", a saber, con referencia al cuidado del *manejo* del método como observancia del rigor que se encuentra en la esencia de 150 la ciencia. Pero si "exacto" significa tanto como determinado, medido y calculado numéricamente, entonces la exactitud es el carácter de un *método mismo* (sí ya de la construcción previa), no meramente del modo de su manejo.
12. Si "exactitud" significa el mismo proceder medidor y calculador, entonces rige la proposición: una ciencia sólo *puede* ser exacta porque tiene que ser rigurosa.
13. Pero una ciencia *tiene* que ser exacta (para permanecer rigurosa, es decir, ciencia) cuando su ámbito objetivo está previamente planteado como ámbito accesible sólo en medición cuantitativa y cálculo y sólo así otorgador de resultados (el concepto moderno de "naturaleza").
14. Las "ciencias del espíritu", por el contrario, para ser *rigurosas* tienen que permanecer *inexactas*. Ello no es carencia alguna, sino su ventaja. Con todo, la ejecución de la rigurosidad de las ciencias del espíritu permanece, con respecto a la eficiencia, siempre mucho más difícil que la realización de la exactitud de las ciencias "exactas".
15. Cada ciencia, en tanto positiva y particular, depende en su rigurosidad del conocimiento de su ámbito objetivo, del reconocimiento del mismo, de la ἐμπειρία y del experimentum en el sentido más amplio.

Aun la matemática requiere experientia, el simple conocimiento de sus objetos más simples y de sus determinaciones en los axiomas.

16. Cada ciencia es reconocimiento indagador, pero no toda ciencia puede ser "experimental" en el sentido del concepto moderno de experimento.
17. Por el contrario, la ciencia medidora (exacta) *tiene* que ser *experimental*. El "experimento" es una consecuencia esencial necesaria de la exactitud, y de ninguna manera una ciencia es exacta porque experimente (cfr. sobre experiri, experimentum y "experimento" como *intento de ordenamiento* en sentido moderno, La resonancia, *77*). 151
18. La forma opuesta moderna a la ciencia "experimental" es la "historiografía", que extrae de "fuentes", y su variedad, la *"prehistoriografía"*, en la que tal vez pueda ser aclarada del modo más encarecido la esencia *de toda* historiografía, el que nunca alcance la *historia*.

Toda "historiografía" se nutre de la comparación y sirve a la ampliación de posibilidades de la comparación. Si bien el comparar aparentemente ha puesto la vista en las distinciones, sin embargo, las *distinciones* nunca se convierten para la historiografía en diferencia decisiva, es decir, en singularidad de lo único y simple, con respecto a lo cual la historiografía, en caso de que alguna vez debiera llevar ante tal, tendría que reconocerse a sí misma como insuficiente. El presentimiento inconsciente de la negación de su propia esencia por lo histórico, que la amenaza, es el fundamento más íntimo por el cual el comparar historiográfico sólo capta las distinciones, para clasificarlas en un ámbito más amplio y enredado de comparabilidad. Pero todo comparar es en esencia un igualar, el remontarse a un igual, que como tal para nada llega al saber sino que constituye eso evidente del cual todo explicar y referir toma su claridad. Cuanto menos la historia misma, tanto más sólo los hechos, obras, productos y opiniones son en su sucesión y diversidad apuntados, tomados en cuenta y presentados como acontecimientos, tanto más fácilmente puede satisfacer la historiografía a su propio rigor. Que siempre se mueve en este distrito es acusado del modo más claro a través del tipo de "progreso" de las ciencias históricas. Éste consiste en el cambio respectivo, y cada vez causado de modo diferente, de los respectos conductores del comparar. El descubrimiento del así llamado nuevo "material" es siempre la consecuencia, no el fundamento del respecto nuevamente escogido del explicar. En ello pueden darse épocas que, en una aparente desconexión de todas las "interpretaciones" y "presentaciones", se limitan puramente al aseguramiento de las "fuentes", que luego son hasta 152 designadas como los verdaderos "hallazgos". Pero aun este aseguramiento de los "hallazgos" y de lo hallable pasa enseguida y necesariamente por una *explicación* y con ello reivindicación de un respecto

conductor (la más grosera coordinación y clasificación de un hallazgo en lo ya hallado es una explicación).

En el curso del desarrollo de la historiografía no sólo crece el material, se hace no sólo más claro y, a través de refinadas organizaciones, más rápida y confiablemente accesible, sino ante todo se hace en sí cada vez más estable, es decir, permaneciendo igual en el cambio de los respectos, a los cuales es subordinado. A través de ello el trabajo historiográfico se hace cada vez más cómodo, porque sólo se ha de realizar aún la aplicación de un nuevo respecto interpretativo en el material fijado. Pero la historiografía nunca inventa por sí misma el respecto interpretativo, sino que ella es siempre sólo el reflejo de la historia presente, en la que está el historiador, pero que *él* precisamente no puede saber históricamente sino por fin sólo de nuevo explicar historiográficamente. Pero el cambio de respecto interpretativo garantiza entonces por más largo tiempo una plétora de nuevos descubrimientos, lo que a su vez refuerza a la misma historiografía en la autoseguridad de su progresividad y la consolida siempre más en su propio apartarse de la historia. Pero si acaso se eleva un determinado respecto interpretativo como el único determinante, entonces la historiografía encuentra aún, en esta claridad del respecto conductor, además de ello, un medio para elevarse por encima de la historiografía vigente, cambiante en sus respectos y llevar esta estabilidad de su "investigación" a la largamente deseada correspondencia con las "ciencias exactas" y devenir propiamente "ciencia", lo que se manifiesta en que se hace capaz de emprendimiento e instituto (acaso correspondiente a las 153 organizaciones de la Sociedad Emperador Guillermo). Este acabamiento de la historiografía en "ciencia" asegurada de ninguna manera contradice a que su mayor resultado se cumpla ahora en la forma de reportaje periodístico (reportage) y los historiógrafos se tornen ávidos de tales presentaciones de la historia mundial. Pues ya está, y no casualmente, la "ciencia periodística" en devenir. Se ve aún en ella una variedad, cuando no hasta una degeneración de la historiografía, pero en verdad es sólo la última anticipación de la esencia de la historiografía como ciencia moderna. Es de observarse el inevitable acoplamiento de esta "ciencia periodística" en sentido amplio con la industria editorial. Ambas en su unidad surgen de la esencia técnica moderna. (Por ello, apenas la "Facultad de Filosofía", una vez que se resuelva, sea ampliada a lo que ya es, la ciencia periodística y la geografía se convertirán en sus ciencias fundamentales. El por doquier claro desmedro interno de estas "Facultades" es sólo la consecuencia del ánimo faltante de deponer resueltamente su aparente carácter filosófico y dar al carácter

empresarial de la "ciencia del espíritu" futura pleno espacio para su organización.)

A pesar de que la teología permanece conforme a la "concepción de mundo" determinada de otro modo, sólo empresarialmente al servicio *de su* determinación *como ciencia* está mucho más adelantada que las "ciencias del espíritu", por lo que está totalmente en orden que la Facultad de Teología sea por cierto pospuesta a la de Medicina y Jurisprudencia, pero antepuesta a la de Filosofía.

La historiografía, entendida siempre en el reivindicado carácter de la ciencia moderna, es un permanente apartarse de la historia. Pero aun en este apartarse mantiene todavía una referencia a la historia y ello lleva a la historiografía y al historiógrafo a una equivocidad. 154

Si la historia no es explicada historiográficamente y puesta en cuenta en una determinada imagen para determinados objetivos de toma de posición y formación de opinión, antes bien la misma historia es restituida a la singularidad de su inexplicabilidad y a través de ella todo manejo historiográfico y todo opinar y creer que surge de ella es puesto en cuestión y en permanente decisión sobre sí mismo, entonces se lleva a cabo lo que puede ser llamado pensar histórico. El pensador de la historia es esencialmente diferente tanto del historiógrafo como del filósofo. Menos de todo puede ser conectado con esa formación aparente que se suele llamar "Filosofía de la Historia". El pensador de la historia tiene el centro de su meditación y presentación respectivamente en un determinado ámbito del crear, de las decisiones, de las cimas y caídas al interior de la historia (sea la poesía, sea el arte plástico, sea la fundación y conducción del Estado). Mientras la época presente y la venidera, aunque en modo totalmente diferente, se desplieguen como históricas, mientras lo moderno-presente aparte historiográficamente a la historia, sin poder eludirla, mientras lo venidero tenga que virar a la simplicidad y agudeza del ser histórico, se borrarán hoy necesariamente, vistas desde fuera, las fronteras de las figuras del historiógrafo y del pensador de la historia; esto tanto más cuanto la historiografía, correspondiendo a la creciente acuñación de su carácter científico periodístico, en razón de sus presentaciones generales reporteras, difunde la capciosa apariencia de una consideración histórica metacientífica y, de este modo, lleva la meditación histórica a total confusión. Pero ésta es nuevamente acrecentada a través de la apologética histórica cristiana, llegada al ejercicio y poder desde la *Civitas Dei* de Agustín, a cuyo servicio ingresaron hoy ya también todos los no cristianos, para los que todo está puesto en una mera salvación de lo vigente, es decir, en el impedimento de decisiones esenciales. 155

Por ello, el auténtico pensar histórico será reconocible sólo para

pocos, y de estos pocos sólo insólitos salvarán el saber histórico, por entre la general mezcolanza del opinar historiográfico, en la disposición a la decisión de un género venidero.

Aún más lejos que la historia ha sido desplazada la naturaleza y el bloqueo de ésta se hace tanto más completo cuanto el conocimiento de la naturaleza se desarrolla en consideración "orgánica", sin saber que el "organismus" sólo presenta el acabamiento del "mecanismo". De allí procede el que una época de "tecnicismo" desenfrenado pueda a la vez hallar su propia interpretación en una "concepción de mundo orgánica".

19. Con la creciente consolidación de la esencia técnica-maquinadora de todas las ciencias retrocederá siempre más la distinción objetiva y procedimental de ciencias de la naturaleza y del espíritu. Aquellas se convierten en parte constitutiva de la técnica mecánica y de las empresas, éstas se extienden a abarcadora ciencia periodística de gigantescas proporciones, en la que la "vivencia" presente es interpretada de continuo historiográficamente y en esta interpretación es conducida a su *publicación* lo más rápido e introductoriamente posible para todo el mundo.

20. Las "Universidades" como "sitios de investigación y enseñanza científica" (de tal tipo son las formaciones del siglo XIX) se convierten en meros establecimientos y siempre "más cercanos a la realidad", en los cuales nada llega a decisión. Conservarán el último resto de una *cultura decorativa* sólo por tanto tiempo cuanto ante todo tienen que permanecer todavía a la vez como medios de propaganda de "política cultural". Cualquier esencia de "universitas" ya no podrá desarrollarse a partir de ellas: por una parte, porque la toma en servicio popular-político hace tal cosa superflua, pero luego, porque la actividad científica misma *sin* lo "universitario", es decir, aquí simplemente *sin* la voluntad de meditación es mucho más segura y cómoda para mantener en curso. La filosofía, entendida aquí sólo como meditación pensante en la verdad, es decir, cuestionabilidad del ser [Seyn], no como erudición historiográfica y elaboradora de "sistemas", no tiene ningún lugar en la "universidad", ni por completo en el establecimiento en el que se convertirá. Pues ella no "tiene" en ninguna parte ninguno, a no ser el que ella misma funde, al que sin embargo ningún camino logra conducir inmediatamente desde cualquier firme organización.

156

21. La precedente caracterización de la "ciencia" no surge de una enemistad para con ella, porque una tal de ningún modo es posible. La "ciencia" para nada tiene en sí, en toda su actual gigantesca extensión y seguridad de éxito y comodidad, los presupuestos de un *rango esencial*, en razón del cual pudiera desplazarse en oposición al saber

del pensador. La filosofía no está ni contra ni a favor de la ciencia, sino que la abandona a su propio afán, según su propio provecho, de asegurar resultados siempre más utilizables del modo más manejable y rápido y así colgar el necesitar y requerir siempre más insolublemente de la dependencia de los respectivos resultados y de su superación.

22. Si se llega, como se tiene que llegar, al reconocimiento de la esencia predeterminada de la ciencia moderna, de su mero y necesario carácter servicial emprendedor y de las requeridas organizaciones para ello, entonces en el horizonte *de este* reconocimiento tiene que esperarse y hasta calcularse en el futuro un enorme progreso de las ciencias. Estos progresos traerán la explotación y utilización de la tierra, y la crianza y amaestramiento del hombre en estados hoy todavía 157 irrepresentables, cuyo ingreso no podrá ser impedido ni tampoco sólo detenido a través de ningún recuerdo romántico en algo anterior y diferente. Pero estos progresos serán también registrados siempre de modo más insólito aún como algo sorprendente y llamativo, acaso como producciones culturales, y serán verificados y consumidos en serie y en cierto modo como secretos comerciales, y distribuidos en sus resultados. Tan sólo cuando la ciencia haya alcanzado esta discreción funcional del desarrollo, estará adonde ella misma impele: se disolverá entonces ella misma con la disolución de todo ente. En perspectiva a este fin, que será un estado final muy duradero, que parece siempre un comienzo, la ciencia se encuentra hoy en su mejor inicio. Sólo ciegos y locos hablarán hoy del "fin" de la ciencia.

23. La "ciencia" ejerce de este modo el aseguramiento del estado de plena sobriedad en el saber y permanece por ello en la época de la plena incuestionabilidad siempre lo "más moderno". Todos los objetivos y utilidades están firmes, todos los medios están a la mano, todo usufructo es factible, se trata sólo aún de superar distinciones graduales de refinamiento y procurar a los resultados la mayor amplitud posible de la utilización más fácil. La meta oculta, a la que todo "esto y otro" se apresura, sin sospechar lo más mínimo, ni poder sospecharlo, es el estado de completo tedio (cfr. Curso 1929-1930*) en el circuito de las más propias adquisiciones, que un día ya no podrán ocultar el carácter de tediosidad, en caso de que haya quedado todavía un resto de fuerza de saber, para en este estado por lo menos asustarse y descubrir a éste mismo y al abandono del ser del ente que allí bosteza. 158

* Semestre de invierno 1929-1930. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud- soledad*, edición de *Obras completas*, tomos 29-30.

24. Sólo que el gran *espanto* procede únicamente del *saber* esencial que ya se encuentra en el otro *comienzo*, nunca de la impotencia y mera perplejidad. Pero el saber es la instancia en la cuestionabilidad del ser [Seyn], que de este modo salvaguarda su única dignidad, que con bastante rareza se obsequia en el rehuso como oculto evento del pasar de la decisión sobre el advenimiento y huida de los dioses en el ente. ¿Qué futuro funda este instante del pasar al comienzo de otra "época", quiere decir: de otra historia del ser [Seyn]?

La disolución y reunión de las Facultades científicas principales

Las ciencias historiográficas del espíritu se convierten en ciencia *periodística*. Las ciencias naturales se convierten en ciencia *mecánica*.

"Diario" y "máquina" son mentados en sentido esencial como los modos que se abren paso de la definitiva (que para la modernidad impelen al acabamiento) objetivación, que en sí absorbe todo contenido del ente y a éste mismo sólo aún como motivo del vivenciar.

A través de esta primacía del preceder en la organización y preparación llegan a concordar ambos grupos de ciencias con respecto a lo esencial, es decir, a su carácter *empresario*.

Este "desarrollo" de la ciencia moderna en su esencia es hoy visible sólo para pocos y será por los más rechazada como no presente ante la mano. Tampoco es comprobable por hechos, sino sólo captable desde un saber de la historia del ser. Muchos "investigadores" se representarán todavía a sí mismos como pertenecientes a las acreditadas tradiciones del siglo XIX. Igualmente, muchos encontrarán todavía con referencia a sus objetos nuevo enriquecimiento de contenido y satisfacción y tal vez se harán valer en la enseñanza, pero todo ello nada prueba ante *el* proceso, en el que toda la organización "ciencia" está inserta irrevocablemente. La ciencia no sólo nunca podrá desligarse de ello, sino que no querrá tampoco y sobre todo nunca el desligamiento, y cuanto más progresa tanto menos podrá quererlo.

159

Pero este proceso, ante todo, no es quizás un fenómeno de la actual universidad alemana, sino que afecta todo lo que en alguna parte y en lo venidero haya de querer entrar en cuenta como "ciencia".

Si formas de organización vigentes y anteriores todavía se mantienen en ello por tiempo, un día harán volverse claro, tanto más decididamente, lo que ha acaecido bajo su aparente protección.

77. *experiri - experientia - experimentum - "experimento" - ἐμπειρία - experiencia - intento*

Para poder proporcionar la determinación suficiente al concepto de experimento científico en el sentido de la ciencia actual, moderna, se requiere una perspectiva a través de los grados y modos del "experimentar", a cuyo contexto pertenece el "experimento". La larga historia de la palabra (es decir, a la vez, de la cosa) que resuena en el nombre "experimento" no puede conducir a querer además encontrar allí, donde aparecen experimentum y experiri y experientia, ya también el conocimiento del "experimento" actual o aun sólo los grados previos inmediatos. Cuanto más claramente surja lo distintivo que la misma palabra cubre, tanto más riguroso será también el captar la esencia del "experimento" moderno o al menos se dejarán fijar los respectos, solamente en los cuales esta esencia se torna visible. Sea aquí apuntado conforme a la cosa, sin seguimiento historiográfico de la historia de la palabra, un escalonamiento del "experimentar" y de lo "empírico", para preparar una delimitación esencial del "experimento". 160

1. "experimentar": dar con algo y a saber tal que a uno le sucede; tener que soportar tal, que a uno le sale al encuentro y le hace algo, lo que nos "afecta", lo que nos sale al encuentro sin nuestra intervención.
2. ex-perimentar como *dirigirse a algo*, que no nos "toca" inmediatamente en el sentido mencionado, el mirar-en-torno-a-sí y el seguir, explorar y a saber simplemente sólo con respecto a cómo parece y si de alguna manera está presente ante la mano y es hallable.
3. el anterior dirigirse a algo pero en el modo de la *prueba* de cómo parece y está presente ante la mano, cuando esto y aquello se agrega o es quitado.

   En 2. y 3. lo experimentado es siempre ya un *buscado* de alguna manera y ello mediante aplicación de determinados medios. El mero mirar en torno a sí y mirar hacia deviene un observar, que *persigue* a lo que sale al encuentro, a saber, bajo cambiantes condiciones de su salir al encuentro y aparecer.

   En ello estas condiciones y su cambio pueden hasta ser nuevamente encontradas y aguardadas. Pero pueden también por una *intervención* ser modificadas de un modo y otro. En el último caso nos proporcionamos determinadas experiencias a través de determinadas intervenciones y bajo aplicación de determinadas condiciones de un más preciso ver y determinar.

   Lupa, microscopio: agudización del ver y modificación de las condiciones de la observabilidad.

   Los instrumentos y las herramientas son en ello cosas materiales

autoconfeccionadas a menudo del mismo tipo, en lo esencial, de lo por observar.

Ya se puede hablar aquí de un "experimentum", sin que esté dado el rastro de un "experimento" y de sus condiciones. 161

Esto tanto más cuanto se reúnen las observaciones, en lo que nuevamente dos casos son posibles: una acumulación confusa de observaciones únicamente en razón de su inmensa variedad y llamatividad; y una colección con la intención de un orden, cuyo "principio" no está todavía para nada tomado de los objetos observados.

4. El experimentar como dirigirse ensayando y observar pone la vista en el subrayar una regularidad. Aquí es esencial la anticipación de lo regular, es decir, de una estable repetición en iguales condiciones.

78. experiri (ἐμπειρία) - "experimentar"

1. *dar con algo*, que a uno le sucede; algo le sucede a uno, encuentra a uno, que se tiene que tomar; el suceder a uno. Lo que su-cede, interesa*, a-fección, sensación. Receptividad y sensibilidad y órganos de los sentidos.
2. el *dirigirse* a algo, mirar en torno de sí, seguir, explorar, medir-a pasos.
3. el dirigirse a como *en-sayar*, hasta preguntar, si cuando - entonces, cómo - si.

En 2. y 3. ya, respectivamente, un *buscado más o menos determinado*. En 2. indeterminado lo que me sucede, lo que encuentro sin quererlo. En 3. *intervención* o agudización del dirigirse a, desplegar, agrandar con ciertos medios, instrumento, herramienta, hasta material-cósico. Lupa, microscopio, agudización del ver, condiciones de observabilidad. Recolección de toda clase de observaciones también sobre "regularidades" en un orden totalmente *indeterminado*, algo llamativo.

4. Que el dirigirse y ensayar instrumental pone la vista en el sub*rayar* una regla. Anticipación de *regularidad*, por ejemplo, cuando tanto - entonces tanto. Cuando - entonces, como siempre nuevamente algo estable (ὄν). Ensayar, hacer un ensayo; Aristóteles, *Metafísica* A 1: ἐμπειρία, ὑπόληψις, el cada vez cuando - entonces. *In-tento*** no sólo 162

* El autor separa los prefijos, como en otros casos, para acentuar su sentido, recurso que aquí no tiene una verdadera correspondencia en castellano, tal como se observa en la traducción: 'Zu-stossen' (su-cede), 'An-gehen (inter-esa), 'Er-proben (en-sayar). [N. de la T.]

** El autor indica el parentesco entre 'Ver-such' (que traducimos por 'in-tento') y 'Versu-

"ensayar", sino "inducir a tentación" lo objetivo, armar una trampa, hacer caer, que, ¡que no!

5. El dirigirse y ensayar, el propósito de reglas de modo que en general lo regular, y *sólo* esto, determina previamente lo *objetivo* en su ámbito, y el ámbito no es captable de ninguna otra manera que a través del subrayar *reglas* y éstas sólo a través del acuse de la regular-idad (ensayar posibilidades de regular-idad, intentar la "naturaleza" misma) y a saber: de modo que la regla es una *tal* de *orden de medida* y de la posible mensurabilidad (espacio, tiempo). ¿Qué significa esto fundamentalmente para lo instrumental como algo material, natural?

   Ahora sólo posibilidad, pero también *necesidad* del experimento moderno. ¿Por qué necesario? El experimento "exacto" (lo medidor), el inexacto. Tan sólo donde [se da] la anticipación de un ámbito objetivo esencial y determinado sólo cuantitativa-regularmente, allí [es] posible experimento; y la anticipación lo determina así en su esencia.

experiri - experientia - intuitus (argumentum ex re)

Figura *contra componere scripta* de aliqua re, es decir reunir anteriores opiniones, autoridades, y pura discusión lógica de estas opiniones para distinguir la más razonable, ante todo aquélla que concuerda con el dogma, o bien no está en contradicción (argumentum ex verbo). Cfr. ciencia natural medieval, donde en suma se termina en la essentia como lo reale.

experiri – así en general contra *lo anunciado autoritativamente* y en general no mostrable y notificable a la luz, inaccesible al lumen naturale (ante verbum divinum, "revelación"). Cfr. Descartes, *Regula III*. 163

Este experiri ya premedieval, ἐμπειρία, los médicos –¡Aristóteles! Cuando - ¡entonces! ἐμπειρία, τέχνη ya una ὑπόληψις del cuando - entonces (regla). Pero ahora a través de la oposición un significado esencial y, sobre todo, si transformación del hombre: certeza de salvación y certeza del yo.

Pero con ello recién el presupuesto *general* para la posibilidad del "experimento". Éste con ello todavía no dado mismo como algo que se convierte en un *necesario* y primer *componente* del conocimiento. Para esto se requiere un paso radicalmente nuevo.

El presupuesto especial y singular *para ello* es, por más curioso que suene, que la ciencia devenga racional-matemática, es decir, en el más elevado sentido *no* experimental. Planteo de la naturaleza como tal.

Porque la "ciencia" moderna (física) es matemática (no empírica), por ello es necesariamente *experimental* en el sentido del *experimento medidor*.

---

chung ('tentación'), y más adelante entre 'Falle' ('trampa') y 'Fall' ('caída'). [N. de la T.]

¡La pura tontería de decir que el investigar experimental sea nórdico-germánico y el racional por el contrario *extraño*! Entonces tenemos que decidirnos ya a contar Newton y Leibniz entre los "judíos". Precisamente, el proyecto de la naturaleza en *sentido matemático* es el presupuesto de la necesidad y posibilidad del *"experimento"* como medidor.

Ahora experimento *no sólo contra* mero discurso y dialéctica (sermones et scripta, argumentum ex verbo), sino contra cualquier exploración que sólo sigue a la curiosidad, de un *ámbito representado indeterminadamente* (experiri).

Ahora el experimento componente *necesario* de la ciencia *exacta*, fundada en el proyecto cuantitativo de la naturaleza y desarrollando a éste mismo.

Ahora el experimento ya no sólo contra el mero argumentum ex verbo y contra "especulación", sino contra todo mero experiri. 164

De allí: *error fundamental* y confusión de las representaciones esenciales decir (cfr. Gerlach*) que la ciencia moderna comenzaría ya en el medioevo porque, por ejemplo, Roger Bacon trata de experiri y experimentum y allí habla también de *cantidades*.

Si ya, entonces remontarse a la fuente de esta "modernidad" medieval: Aristóteles, ἐμπειρία?

Ahora el experimento ante el experiri.

Qué rol en el *planteo* de la naturaleza como contexto de la "existencia" de las cosas según leyes está codeterminando la harmonia mundi y las ordo-representaciones, κόσμος, pero siempre *retrocediendo más*.

Condiciones fundamentales de la posibilidad del experimento moderno:

1. el proyecto matemático de naturaleza, objetividad, re-presentatividad;
2. la transformación de la esencia de la realidad de la esencialidad a la singularidad. Sólo bajo este presupuesto puede un *único resultado* reivindicar fuerza fundante y acreditación.

79. Ciencia exacta y experimento

1. ¿Hasta qué punto la ciencia exacta exige el experimento?
2. Cuestión previa: *¿qué es un experimento?*
   experiri y experimento

* Por ejemplo, Walther Gerlach, "Teoría y experimento en la ciencia exacta", en M. Hartmann y W. Gerlach, *El conocimiento natural científico y sus métodos*, Berlín, 1937.

3. Mostrar, cómo *al interior* de la *ciencia natural* "experimento" y "experimento", es diferente en su *carácter*, según la objetividad y el modo de su *interrogación*. El experimento puramente medidor.
4. Un experimento "psicológico". 165
5. Un experimento "biológico".

Un experimento "psicológico"

No para mostrar lo que es un experimento (también esto), sino para mostrar qué otra dirección y nivel de objetivación.

¿Qué ver ahora? Hechos
¿Qué no? y
¿Qué diferencia? leyes
¿Para qué y por qué este "experimento"?
¿En que contexto interrogativo se encuentra?

80. experiri - experientia - experimentum - "experimento"

Experimentar, dar con algo, algo le sucede a uno, he hecho mis experiencias, *"malas"*.

En el medioevo, y antes ya, diferencia de λόγῳ con respecto a sermo (componere scripta de aliqua re), a lo sólo dicho, comunicado, pero en realidad no mostrado, a lo *autoritativamente* anunciado y como tal *de ninguna manera mostrable. Por el contrario* el mirar-*a** y dirigirse a, *convenir*, en lo cual siempre un *buscado*, según *lo* buscado, un *ensayar*.

Con auxilio de una *preparación, organización, instrumentum*, o sin los mismos. Por ejemplo, *ensayar*, si está *el agua caliente o fría*, de dónde sopla el viento.

Un *proceder propio*, para conducir *algo* a lo dado. Pero la pregunta es "qué" y "cómo", si simplemente un así y así, quale, o si el *subsistir de una referencia*: si-así, "causa-efecto", ¿de dónde?, ¿por qué? (*Uso de la lupa, microscopio*). Y *nuevamente*, si *esta referencia* aún cuantitativamente determinada: si tanto-entonces tanto.

Intervención sobre lo *buscado*, es decir, *a lo preguntado como tal*. Correspondiendo a ello *la organización* y *disposición del proceder*. Pero todo este experiri no es aún el *"experimento"* moderno. 166

Lo decisivo en el "experimento" moderno, ensayo como *intento*, no es el "aparataje" como tal, sino el cuestionamiento, es decir, el *concepto de*

* Heidegger escribe '*Zu*-sehen', que traducimos por 'mirar-a', subrayando el sentido que presta el prefijo. [N. de la T.]

naturaleza. El "experimento" en sentido moderno es experientia en el sentido de la *ciencia exacta*. Porque exacto, por ello es *experimento.*

Ahora la diferencia *ya no con respecto al mero discurrir* y reunir de *opiniones, "autoridades" sobre un estado de cosas*, sino *con respecto* al *sólo describir y asumir y constatar lo que se ofrece*, sin la determinada intervención que traza el proceder.

También una *descripción* es ya "interpretación", algo *como* "color", *como* "tono", *como* "tamaño". Interpretación e interpretación son diferentes. *¡Interpretación física!*

¿Qué es más "seguro": la ingenua descripción inmediata o el experimento exacto? ¡La primera, porque supone "menos" teoría!

¿Qué significa la exigencia de *repetibilidad* del experimento?

1. Estabilidad de las circunstancias e instrumentos.
2. Comunicación de la pertinente teoría y cuestionamientos.
3. Legitimabilidad de validez general (validez general y "objetividad"); representatividad y corrección y verdad - orden de los hechos.*

* Traducimos 'Tatsächlichkeit' por 'orden de los hechos'. [N. de la T.]

III. EL PASE*

* Cfr. para esto las ejercitaciones del semestre de verano de 1937, *La posición metafísica fundamental de Nietzsche . Ser y apariencia*, traducción castellana de J.L. Vermal, en *Nietzsche* I, Barcelona, Destino, 2000, y las ejercitaciones del semestre de invierno de 1937-1938, *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensar occidental (Metafísica)*, y todos los cursos *históricos*.

Traducimos 'Zuspiel' por 'pase'. [N. de la T.]



81. Pase

169

La confrontación de la necesidad del *otro* comienzo desde la puesta originaria del primer comienzo.

La *disposición conductora*: El gusto por el sobrepaso cuestionador alternativo de los comienzos.

A este respecto, todo acerca de la distinción entre pregunta conductora y pregunta fundamental; respuesta a la pregunta conductora y verdadero despliegue de la pregunta conductora; tránsito a la pregunta fundamental *(Ser y tiempo)*.

Todos los cursos sobre "historia" de la filosofía. La decisión sobre toda "ontología".

82. Pase

es de esencia histórica y un primer tender el puente de tránsito, pero un puente que oscila hacia una orilla recién por decidir.

Mas el pase de la historia del primer pensar inicial no es ningún agregado ni adelanto para un "nuevo" "sistema", sino en sí la preparación esencial del otro comienzo, que impulsa la transformación. De allí que tengamos, tal vez, que dirigir aun más inaparente y decididamente la meditación histórica sólo a los pensadores de la historia del primer comienzo y a través del diálogo cuestionador con su actitud cuestionante, implantar de improviso un preguntar, que expresamente se encuentre alguna vez enraizado como en otro comienzo. Porque por cierto esta meditación histórica, como pase de los comienzos en sí fundadores, pertenecientes de diferente manera al abismo, ya surge transitoriamente del otro comienzo, pero para concebir a éste exige ya el salto, está sujeta en exceso al malentendido que encuentra sólo consideraciones historiográficas sobre obras pensantes, cuya selección se deja conducir por cualquier predilección arbitraria. Sobre todo que la forma externa de estas meditaciones históricas (cursos "historiográfico-filosóficos") en nada se 170

distingue de lo que presenta sólo una ulterior erudición de una historia concluida de la filosofía.

Meditaciones históricas pueden ser empleadas, y hasta con una utilidad, únicamente como consideraciones y tal vez descubrimientos historiográficos y entonces a la vez mejorables, sin que nunca salga de ellos la seña de la historia, de la historia que es la del ser [Seyn] mismo y que lleva en sí *las* decisiones de todas las decisiones.

Las meditaciones históricas tienen el fundamento de su realizabilidad en el *pensar* según la historia del ser [Seyn]. ¿Pero cómo, cuando se nos perdió la esencia del pensar y la "lógica" fue escogida para disponer del "pensar", donde ella misma es sólo un residuo de la *impotencia* del pensar, es decir, del insostenido e indefenso preguntar en el abismo de la verdad del ser? ¿Pero cómo, cuando el "pensar" sólo tiene validez como el concluir infalible en el representar correcto de objetos, como el *apartarse* de aquel preguntar?

83. La opinión de toda metafísica sobre el ser

La metafísica piensa que el ser es hallable en el ente y ello de modo que el pensar trasciende al ente.

Cuanto más exclusivamente el pensar se dirige al ente y busca para sí mismo un fundamento *máximamente entitativo* (cfr. Descartes y la modernidad), tanto más decididamente se aleja la filosofía de la verdad del ser [Seyn].

¿Pero cómo es posible la renuncia metafísica al ente, es decir, la renuncia a la metafísica, sin recaer en la "nada"?

El ser-ahí es la fundación de la verdad del ser [Seyn].

Cuanto menos entitativo el hombre, cuanto menos se aferre al ente, 171 como el cual se encuentra, tanto más se acerca al ser. (¡Ningún budismo! lo contrario).

84. El ente

en su *ascenso* hacia sí mismo (el mundo griego); *causado* por un sumo de su esencia (medioevo); lo presente ante la mano como *objeto* (modernidad).

Se encubre cada vez más la verdad del ser [Seyn], cada vez más escasa la posibilidad de que esa verdad como tal se torne poder fundador y en general recién reconocida.

85. La adjudicación originaria del primer comienzo significa el poner pie en el otro comienzo

La originaria adjudicación del primer comienzo (es decir, de su historia) significa el poner pie en el otro comienzo. Ello se cumple en el tránsito de la *pregunta conductora* (¿qué es el ente?, pregunta por la entidad, ser) a la *pregunta fundamental*: ¿qué es la verdad del ser [Seyn]? (Ser [Sein] y ser [Seyn] es lo mismo y sin embargo radicalmente diferente.)

Este tránsito es, históricamente concebido, la superación, a saber, la primera y a saber la primera y la primera posible *de toda* "metafísica". La "metafísica" se hace recién ahora reconocible en su esencia, y en el pensar en tránsito todo discurso sobre "metafísica" se expone a la equivocidad. *La pregunta*: ¿qué es metafísica?, planteada en el ámbito del tránsito al otro comienzo (cfr. la conferencia en conexión con *Ser y tiempo* y *Acerca de la esencia del fundamento*), interroga a la esencia de la "metafísica" ya en el sentido de una primera obtención de una posición previa para el tránsito al otro comienzo. En otras palabras, pregunta ya desde éste. Lo que ella hace visible como determinación de la "metafísica", ya no es la metafísica, sino su superación. Lo que esta pregunta quiere obtener, no es la aclaración, es decir, firme conservación de la representación vigente y además necesariamente enredada de la "metafísica", sino el empuje al *tránsito* y con ello al saber de que *todo tipo* de metafísica llegó y tiene que llegar al fin, si la filosofía ha de obtener su otro comienzo. 172

Si la "metafísica" es visualizada como acaecer perteneciente al ser-ahí como tal, entonces esto no quiere regir como un anclaje "antropológico" muy barato de la disciplina de la metafísica en el hombre, sino que con el ser-ahí ha sido ganado ese fundamento en el que se funda la verdad del ser [Seyn], de modo que ahora el ser [Seyn] mismo llega originariamente a dominio y se ha hecho imposible una postura de trascendencia del ente, es decir, de partir del ente y a saber como presente ante la mano y como objeto. Y sólo de este modo se muestra lo que era la metafísica, precisamente esta trascendencia del ente hacia la entidad (idea). Pero inevitablemente equívoca permanece esta determinación de la "metafísica", en tanto *parece* como si fuera sólo otra concepción actual, que no toca a la cosa, del concepto vigente. Es esto, pero en tanto la concepción de la esencia de la "Metafísica" deviene antes y enteramente una fundación del *ser-ahí* corta a la "Metafísica" todo camino hacia una ulterior posibilidad. Concebir de modo transitoriamente pensante significa: trasladar lo concebido a su imposibilidad. ¿Es aún necesario proteger este rechazo de la "Metafísica" expresamente contra la mezcla con la tendencia "antimetafísica" del "positivismo" (y sus variantes)? Por cierto apenas, si consideramos que el "positivismo" presenta el más grosero

de los modos "metafísicos" de pensar, en tanto por una parte contiene una decisión enteramente determinada acerca de la entidad del ente (sensibilidad) y por otra *trasciende* de continuo precisamente este ente hacia otro a través del planteo principial de una "causalidad" semejan-
173 te. Pero para el pensar en tránsito no se trata de una "oposición" a la "metafísica", a través de lo cual precisamente sería ella repuesta de modo nuevo, sino de una superación de la metafísica desde su fundamento. La metafísica llegó a su fin, no porque preguntara por la entidad del ente demasiado, muy acrítica y extravagantemente, sino porque a consecuencia del declive del primer comienzo, con este preguntar nunca pudo interrogar al ser [Seyn] en el fondo buscado y, finalmente, en la perplejidad de esta impotencia cayó en la "renovación" de la "ontología".

La metafísica, en tanto saber del "ser" del ente, tenía que llegar al fin (véase Nietzsche), porque no osó para nada y nunca todavía preguntar por la verdad del ser [Seyn] mismo y, por ello, también en su propia historia tenía que quedar continuamente en la confusión e inseguridad de su hilo conductor (del pensar). Justamente por ello tampoco el pensar en tránsito puede caer en la tentación de que lo que ha concebido como fin y en el fin, sea ahora simplemente dejado tras de sí en lugar de *llevarlo* tras de sí, es decir, captar sólo ahora en su esencia y dejar entrar en juego* ésta, transformada, en la verdad del ser [Seyn]. El discurso del fin de la metafísica no puede inducir a la opinión de que la filosofía haya terminado con la "metafísica", por el contrario: recién ahora ésta le tiene que ser pasada [zugespielt] en su esencial imposibilidad y de este modo la filosofía misma ser traspasada a su otro comienzo.

Si reflexionamos acerca de *esta tarea* del otro comienzo (la pregunta por el "sentido" del ser [Seyn] en la fórmula de *Ser y tiempo*), entonces también se hace claro que todos los intentos que *re*accionan *contra* la metafísica, que por doquier –también como positivismo– es idealista, permanecen precisamente re-activos y con ello principalmente dependientes y, por lo tanto, ellos mismos metafísica. Todos los biologismos y naturalismos, que aducen la "naturaleza" y lo no racional como lo fundamental, de lo que todo sale, como el todo en el que todo burbujea, como lo nocturno contra lo luminoso, etc., permanecen sin excepción en el suelo de la metafísica y la necesitan, aunque más no sea que para frotarse en ella, para que salte todavía una chispa de lo sabible y decible
174 y, para estos "pensadores", escribible.

Muchos signos, el inicial predominio de la "metafísica" de Richard Wagner y Chamberlain, por ejemplo, señalan que el fin de la metafísica

* 'Einspielen', entrar en juego, se corresponde en el original con 'zugespielt', ser pasado, y 'hinüberspielt', traspasada, sobre el verbo raíz 'spielen', jugar. [N. de la T.]

occidental, ya cumplido creativa y únicamente por Nietzsche, es una vez más recubierto y que las iglesias cristianas utilizan también una vez más para sus objetivos a esta "resurrección" de la metafísica.

86. Lo que la historia de la metafísica pone a disposición como aún no elevado y por ella misma no cognoscible y así: pasa

1. la entidad es *presencia*
2. el ser [Seyn] es *ocultarse*
3. el ente está en *preeminencia*
4. la entidad es el *suplemento* y *por ello* el "apriori".

No seremos capaces de concebir lo que en todo esto se encuentra resuelto mientras la verdad del ser [Seyn] no se nos haya vuelto pregunta necesaria, mientras no hayamos fundado el juego-espacio-temporal, en cuyas extensiones recién se pueda medir lo que ha acaecido en la historia de la metafísica: el preludio del evento-apropiador mismo en tanto del esenciarse del ser [Seyn]. Tan sólo cuando se logra proyectar la historia de la metafísica en esas extensiones (1-4), la captamos en su no elevado fundamento. Pero mientras extraigamos los aspectos de lo que podía y tenía que devenir saber propio de la metafísica (teoría de las ideas y su modificación), seremos impelidos a lo historiográfico, a menos que ya concibamos ἰδέα desde 1-4.

87. La historia del primer comienzo (la historia de la metafísica) 175

es la historia de la metafísica. No los intentos singulares de metafísica como teorías nos dicen aún algo, ahora, al fin de toda metafísica, sino "sólo" la historia de la metafísica. Pero este "sólo" no es restricción alguna sino la exigencia de algo más originario (Todavía menos podemos malentender a las singulares metafísicas como meros juegos con el objetivo de trascender). Antes bien la metafísica, ahora, en el fin, tiene que ser tomada seriamente de modo que exceda esencialmente todo emprendimiento y continua herencia de fragmentos de teorías y toda renovación de puntos de vista y toda mezcla y compensación de muchos tales.

La metafísica en su historia recién se hace visible cuando son concebidas sus cuestiones conductoras y cuando el tratamiento de la cuestión conductora ha llegado a desplegarse. ¿Hasta qué punto enseña la *historia*? ¿Qué se mienta con ello?

El acaecer de la pregunta por el ente como tal, el acaecer del interrogar a la entidad, es en sí un determinado inaugurar del ente como

tal, de modo que el hombre experimenta su determinación esencial, que surge de esta inauguración (homo animal rationale). ¿Pero qué inaugura esta inauguración del ente sobre la entidad y con ello sobre el ser [Seyn]? Se requiere una historia, es decir, un comienzo y sus orígenes y progresos para hacer experimentar (para los cuestionadores principiantes) que a la esencia del ser [Seyn] pertenece el rehuso. Este saber es, porque piensa al nihilismo más originariamente hacia abajo en el abandono del ser, la verdadera superación del nihilismo, y la historia del primer comienzo es así plenamente sacada de la apariencia de vanidad y mero extravío; recién ahora llega el gran resplandor sobre toda la obra pensante vigente.

176

88. Al circuito de esta tarea pertenecen los cursos "históricos"

Al circuito de esta tarea pertenecen los cursos "históricos".

Hacer manifiesta la insondable multiformidad *leibniziana* del planteo cuestionador y sin embargo pensar al ser-ahí en lugar de la mónada,

proseguir los pasos principales de *Kant* y sin embargo superar el planteo "trascendental" a través del ser-ahí,

interrogar la pregunta de *Schelling* por la libertad y no obstante llevar a otro fundamento la cuestión de las "modalidades",

llevar la sistemática de *Hegel* a mirada dominante y sin embargo pensar de modo enteramente opuesto,

osar la confrontación con *Nietzsche* como el más cercano y sin embargo reconocer que está lo más alejado de la pregunta por el ser.

Éstos son algunos caminos en sí independientes y sin embargo correspondientes, para jugar siempre sólo *lo uno único* en el saber: que el esenciarse del ser [Seyn] requiere la fundación de la *verdad* del ser [Seyn] y que esta fundación se tiene que realizar como *ser-ahí*, a través de lo cual ha sido superado todo idealismo y con ello la metafísica *vigente* y la metafísica en general como un necesario despliegue del primer comienzo, que de este modo recién se desplaza nuevamente a la oscuridad, para sólo a partir del otro comienzo ser concebido como tal.

89. El tránsito al otro comienzo

Concebir a Nietzsche como el fin de la metafísica occidental no es constatación historiográfica alguna de lo que se encuentra detrás de nosotros, sino el planteo *histórico* del futuro del pensar occidental. La pregunta por el ente tiene que ser llevada a su propio fundamento, a la

pregunta por la verdad del ser [Seyn]. Y lo que hasta ahora constituía el hilo conductor y la conformación de horizonte de toda interpretación del ente, el pensar (re-presentar), es retomado en la fundación de la verdad del ser [Seyn], en el *ser-ahí*. La "lógica" como teoría del pensar correcto se convierte en meditación acerca de la esencia del *lenguaje* como nombramiento fundante de la verdad del ser [Seyn]. No obstante el ser [Seyn], hasta ahora, en la figura de la entidad, lo más general y corriente, se convierte, como evento, en lo más singular y extraño. 177

El *tránsito* al otro comienzo realiza una *separación*, que desde hace mucho tiempo ya no transcurre entre orientaciones de la filosofía (idealismo - realismo, etc.) o acaso entre posiciones de "concepción del mundo". El tránsito separa el ascenso del ser [Seyn] y su fundación de verdad en el ser ahí, de todo aparecer y percibir del ente.

Lo separado está tan decididamente separado que no puede reinar ningún distrito común de distinción.

En esta firmeza del tránsito no hay compensación y entendimiento alguno, pero sí largas soledades y los más serenos encantamientos junto al fuego hogareño del ser [Seyn], aunque éste permanezca aún completamente apartado a través de la palidez del brillo artificial del "ente" vivenciado maquinadoramente (la "realidad realista").

El tránsito al otro comienzo está decidido y no obstante *no* sabemos *hacia* dónde vamos, *cuándo* la verdad del ser [Seyn] se convertirá en lo verdadero y a partir de dónde la historia tomará su vía más escarpada y breve como historia del ser [Seyn].

Como transeúntes de este tránsito tenemos que pasar a través de una meditación esencial sobre la *filosofía* misma, para que obtenga el comienzo desde el que, no menesterosa de apoyo alguno, nuevamente pueda ser por entero ella misma (cfr. Prospectiva, 15. La filosofía como "filosofía de un pueblo").

90. Del primero al otro comienzo. La negación 178

Qué pocos comprenden y qué raramente conciben estos entendedores la "negación". Se ve en ella enseguida y sólo la denegación, la remoción, el rebajamiento y hasta la descomposición. Estas figuras de la negación no sólo se imponen con frecuencia, son también las que salen al encuentro más inmediatamente a la representación corriente del "no". De este modo queda fuera el pensar en la posibilidad de que la negación pudiera ser aún de más profunda esencia que el "sí"; sobre todo que enseguida se toma también al sí en el sentido de todo tipo de consentimiento, tan en primer plano como el no.

¿Pero es el consentir y rehusar en el ámbito del representar y del

"valorar" representativo la única forma del sí y no? ¿Es en general ese ámbito el único y esencial o no más bien, como toda corrección, procedente de verdad más originaria? ¿Y no es al fin el sí y no, y éste aun más originariamente que aquél, una posesión esencial del *ser* mismo?

Pero ¿cómo no tiene entonces el "no" (y el sí) que tener su figura esencial en el ser-ahí, usado por el ser [Seyn]? El no es el gran salto-*de**, en el que el *ahí-* es saltado en el *ser*-ahí. El salto-de, que tanto 'afirma' aquello desde lo que salta-de, como tampoco tiene él mismo como salto nada nulo. El mismo salto-de asume recién el saltar del salto, y de este modo el no aventaja aquí al sí. Pero por ello este no, visto externamente: la se-paración del otro comienzo con respecto al primero, nunca "negación" en el sentido habitual de denegación y hasta rebajamiento. Antes bien, esta negación originaria es del tipo de ese rehuso, que se niega un acompañar, desde el saber y el reconocimiento de la singularidad de lo que en su fin exige al otro comienzo.

179 Tal negación evidentemente no se satisface con el salto-de, que sólo deja tras de sí, sino se despliega a sí misma en tanto despeja al primer comienzo y su historia inicial y repone lo despejado en posesión del comienzo, donde, depositado, sobre-sale aun también ahora y en el futuro de todo lo que antes resultaba en su séquito y se convertía en objeto del cómputo historiográfico. Este erigir del elevarse del primer comienzo es el sentido de la "destrucción" en el tránsito al otro comienzo.

*91. Del primero al otro comienzo***

El primer comienzo experimenta y pone la *verdad del ente*, sin preguntar por la verdad como tal, porque lo en ella desoculto, el ente como ente, necesariamente predomina sobre todo, porque devora también a la nada, y como "no" y en contra de, incluye en sí o aniquila totalmente.

El otro comienzo experimenta la verdad del ser [Seyn] y pregunta por el ser [Seyn] de la *verdad*, para de este modo recién fundar el esenciarse del ser [Seyn] y dejar surgir al ente como lo verdadero de esa verdad originaria.

En lo inicial de estos comiènzos, y a saber de modo totalmente diferente, es cada vez imposible todo lo escolar y lo transitorio de la verda-

* Puesto que Heidegger escribe 'Ab-sprung', acentuando el prefijo, traducimos por 'salto-de' para corresponder al sentido que subraya tal prefijo, en lugar de 'lanzamiento'. Otros derivados del verbo raíz 'springen' que utiliza el autor son 'einspringen', saltar a, 'erspringen', que traducimos simplemente por saltar. [N. de la T.]

** Cfr. El salto, 130. La "esencia" del ser [Seyn], 132. Ser [Seyn] y ente.

dera lucha. Pero también subsiste cada vez el peligro de que donde siempre deviene del comienzo un inicio y progreso, éstos se lleven a regir como criterio, a partir del cual lo inicial es no sólo evaluado sino también interpretado.

A partir del primer comienzo se inicia el pensar, en primer lugar inexpresamente y luego de intento, así formulado como pregunta: ¿qué es el ente?, para consolidar (*la* pregunta conductora de la "metafísica" occidental que con ello se inicia). Pero sería errónea la opinión que quisiera encontrar esta pregunta conductora en el comienzo y como comienzo. Sólo como grosera y primera instrucción puede el primer comienzo ser caracterizado en su pensar con auxilio de la "pregunta conductora". 180

Pero, por otra parte, también lo inicial del comienzo se pierde, es decir, se retira a lo no sondeado del comienzo, apenas la pregunta conductora se torna determinante para el pensar.

Si buscamos la historia de la filosofía realmente en el *acaecer* del pensar y de su primer comienzo, y dejamos abierto este pensar en su historicidad a través del despliegue de la pregunta conductora, no desplegada en toda esta historia hasta Nietzsche, entonces el movimiento interior de este pensar podrá ser retenido, si bien sólo formalmente, a través de pasos y grados singulares:

La experiencia y percepción y reunión del ente en su verdad se consolida en la pregunta por la entidad del ente al hilo conductor y la anticipación del "pensar" (enunciar perceptivo).

Entidad y pensar

Esta preeminencia y carácter anticipador del pensar no más fundados (λόγος - ratio - intellectus) son sin embargo consolidados en la concepción del hombre como animal rationale, que surge de la experiencia inicial del ente como tal. Está trazada la posibilidad de que ese carácter de hilo conductor del pensar con referencia a la interpretación del ente se derrengue realmente como único lugar de decisión sobre el ente, sobre todo entonces, cuando antes y por largo tiempo la ratio y el intellectus fueron forzados a una relación de servicio (fe cristiana), de lo cual por cierto no surgió ninguna nueva interpretación del ente, pero sí el refuerzo de la importancia del hombre como singular (salvación). Entonces llegó la posibilidad de una situación en la que la ratio tenía que ser correcta, lo que para la fe era justo, en tanto todo había sido puesto en ella y todas las posibilidades agotadas en ella. 181

¿Por qué también la ratio no ha de reivindicar, en primer lugar unida aún a la fides, *lo mismo* para sí misma, asegurarse de sí misma y convertir esta seguridad en criterio de toda consolidación y funda-"mentación" (ratio como fundamento)? Ahora comienza un desplazamiento del

peso del pensar a la autoseguridad del pensar (veritas se convierte en certitudo) y por lo tanto en la fórmula tiene ahora que ser puesto primero el pensar y, a saber, en la modificada exigencia de prestación. Correspondientemente se modifica la determinación de la entidad del ente en objetividad:

Pensar (certeza) y objetividad (entidad)

Para mostrar cómo a partir de aquí
1. el pensamiento moderno es determinado hasta Kant;
2. cómo procede de aquí la originariedad del pensamiento kantiano;
3. cómo a través de un retroimpulso hacia la tradición cristiana junto con un abandono de la posición kantiana se origina el pensar absoluto del idealismo alemán;
4. cómo la *im*potencia para el pensar metafísico junto con las fuerzas eficaces del siglo XIX (liberalismo - industrialización - técnica) exige el positivismo;
5. pero cómo al mismo tiempo se conserva la tradición kantiana y la del idealismo alemán y se busca una reanudación del pensamiento platónico (*Lotze* y su metafísica de los valores);
6. cómo por encima de todo esto y sin embargo llevado y rodeado por ello, Nietzsche, en confrontación con la más cuestionable mixtura (de 3, 4 y 5) de Schopenhauer, reconoce su tarea en la superación del platonismo, sin avanzar sin embargo *al* ámbito de pregunta y *a la* posición fundamental, desde los que recién le puede ser asegurada a esta tarea la liberación de lo vigente.

182 En esta historia permanece más y más evidente, y por ello impensada, la actitud de pregunta conductora, en el sentido de la fórmula: *pensar y objetividad.*

Aun allí donde Nietzsche aduce el devenir *contra* el "ser" (entidad), sucede bajo el presupuesto de que la "lógica" determina la entidad. La huida al "devenir" ("vida") es metafísicamente sólo una salida, la *última* salida al final de la metafísica, que por doquier lleva los signos de lo que Nietzsche mismo reconoció tempranamente como su tarea: de la inversión del platonismo.

Pero toda inversión es sólo regreso y enredo en lo opuesto (sensible - suprasensible), así percibe seguramente Nietzsche que también esta oposición tiene que perder su sentido.

Para Nietzsche queda el "ente" (real) como devenir y el "ser" precisamente la sujeción y estabilización.

Nietzsche queda suspendido de la *metafísica*: del ente al ser; y Nietzsche agota todas las posibilidades de esta posición fundamental,

que entretanto, como él mismo vio por primera vez del modo más claro, se tornó en todas las formas posibles posesión común e "ideología" de las concepciones masivas de mundo.

El primer paso para la superación creadora del fin de la metafísica tendría que ser realizado en dirección a que la actitud pensante en un aspecto fuera retenida, pero a la vez en otro aspecto llevada radicalmente fuera de sí.

El retener quiere decir: preguntar por el *ser del ente*. Pero la superación: preguntar antes por la *verdad* del ser [Seyn], por lo que en la metafísica *nunca* se tornó pregunta ni podía tornarse tal.

Este doble carácter transitorio, que a la vez toma más originariamente a la "metafísica" y con ello la supera, es en general la característica de la "ontología fundamental", es decir, de *Ser y tiempo*. 183

Este título está puesto desde un claro saber en torno de la tarea: ya no ente y entidad sino ser; ya no "pensar" sino "tiempo"; ya no primero *pensamiento* sino el ser [Seyn]. "Tiempo" como nombramiento de la "verdad" del ser y todo ello como tarea, como *"en camino"*; no como "teoría" y dogmática.

Ahora está cuestionada la posición fundamental conductora de la metafísica occidental, entidad y pensar, el "pensamiento" - ratio - razón como hilo conductor y anticipación de la interpretación de la entidad, pero de ninguna manera sólo de modo que el pensar fuera reemplazado por "tiempo" y todo fuera pensado sólo "más temporalmente" y existencialmente y de lo contrario quedara con los antiguos, sino que ahora se tornó pregunta aquello que en el primer comienzo no podía tornarse, la *verdad* misma.

Ahora todo es y deviene de otro modo. La metafísica se hizo imposible. Pues la verdad del ser [Seyn] y el esenciarse del ser [Seyn] es lo primero, no el *hacia dónde* el sobrepaso ha de resultar.

Pero ahora tampoco rige acaso sólo la inversión de la metafísica vigente, sino que con el esenciarse originario de la verdad del ser [Seyn] como evento la referencia al ente es otra (ya no la de la ὑπόθεσις y de la "condición de posibilidad" – del κοινόν y ὑποκείμενον).

El ser [Seyn] se esencia como *evento de la fundación del ahí* y determina de modo nuevo aún la verdad de la esencia desde el esenciarse de la verdad.

El otro comienzo es el salto transformador del *ser [Seyn]* a su verdad más originaria.

El pensar occidental, según *su* comienzo, pone en la pregunta conductora la primacía del ente ante el ser; el *"apriori"* es sólo el disfraz de la ulterioridad del ser [Seyn], que tiene que reinar, en tanto el ser [Seyn] es inaugurado en el inmediato dirigirse primero, percipiente-reunidor, al ente (cfr. en El salto: el ser y el apriori).

184 De este modo no puede maravillar, pero tiene que ser concebido propiamente como consecuencia, cómo entonces el ente mismo deviene en determinada interpretación criterio de la entidad. A pesar de si, en razón de la preeminencia de la φύσις y del φύσει ὄν precisamente el θέσει ὄν y ποιούμενον se convierte en lo que ahora da lo *comprensible* para el interpretar que percibe y determina la comprensibilidad de la misma entidad (como ὕλη – μορφή, cfr. Conferencias de Frankfurt, 1936*) (cfr. El pase, 97. La φύσις [τέχνη]).

Por ello está en el fondo y enseguida en Platón particularmente abriéndose paso la τέχνη como carácter fundamental del conocimiento, es decir, de la referencia fundamental al ente como tal.

¿No señala todo esto que también la φύσις tiene que ser interpretada según correspondencia al ποιούμενον de la ποίησις (cfr. Aristóteles finalmente), que la φύσις no es suficientemente poderosa para exigir ella misma su verdad por encima de la παρουσία y ἀλήθεια y sostener su despliegue?

Pero esto es lo que el otro comienzo quiere producir y tiene que producir: el salto a la verdad del ser [Seyn], de modo que éste mismo funde al ser humano y ni siquiera inmediatamente sino el ser humano recién como una consecuencia de la (y como) dependencia del *ser-ahí*.

El primer comienzo no es vencido, la verdad del ser [Seyn] no es propiamente fundada a pesar de su esencial resplandecer y ello significa: una *anticipación humana* (del enunciar, de la τέχνη, de la certeza) deviene criterio para la interpretación de la entidad del ser [Seyn].

Pero ahora es necesaria la *gran inversión*, que está más allá de toda "transvaloración de todos los valores", esa inversión en la que no es el ente fundado a partir del hombre sino el ser humano desde el ser [Seyn]. Pero ello requiere una fuerza más elevada del hacer y preguntar, a la vez una más profunda disposición al sufrimiento y solvencia total de una completa modificación de las referencias al ente y al ser [Seyn].

185 Ahora la referencia al ser [Seyn] ya no puede quedar en una repetición correspondiente de una referencia al ente (διανοεῖν - νοεῖν - κατηγορεῖν).

Pero porque esa inicial anticipación desde el comportamiento del percibir (νοῦς - ratio) mueve al hombre hacia fuera y hacia el interior del ente, de modo que en virtud suya un *sumo* ente es pensado como ἀρξή - αἰτία - causa - incondicionado, parece como si no fuera ningún rebajamiento del ser a la esencia humana.

Esa primera inicial anticipación del pensar, como hilo conductor de

* "El origen de la obra de arte" (*Sendas perdidas,* o *Caminos de bosque*), edición de *Obras completas*, tomo 5. Edición castellana, ob. cit. en p. 60.

la interpretación del ente, puede evidentemente ser concebida por el otro comienzo del pensar como un tipo de no dominio del *ser-ahí* aún inexperimentable (cfr. La fundación, 212. Verdad como certeza).

En el *primer comienzo* la verdad (como desocultación) es un carácter del ente como tal, y de acuerdo con la transformación de la verdad en corrección del enunciado, la "verdad" se convierte en determinación del ente transformado en algo objetivo (verdad como corrección del juicio, "objetividad", *"realidad"* - "ser" del ente).

En el *otro comienzo* la verdad es reconocida y fundada como verdad del ser [Seyn] y el ser [Seyn] mismo como ser [Seyn] de la verdad, es decir, como el *evento que vuelve a sí*, al que pertenece la caída interior del quiebre y con ello del *a-bismo*.

El salto al otro comienzo es el retroceso al primero y viceversa. Retroceso al primer comienzo (la "re-petición") no es sin embargo desplazamiento alguno a lo pasado, como si éste pudiera en sentido habitual ser hecho nuevamente "real". El retroceso al primer comienzo es antes bien y precisamente alejamiento de él, el ocupar esa posición alejada que es necesario para experimentar qué comenzó en ese primer comienzo y como ese primer comienzo. Pues *sin* esa posición alejada –y sólo la posición en *otro* comienzo es suficiente– permanecemos siempre demasiado cerca del comienzo, y ello de manera capciosa, en tanto a través de lo que le siguió siempre estamos techados y cubiertos, por lo cual nuestra mirada permanece forzada y proscripta al circuito de la pregunta tradicional: ¿qué es el ente?, es decir, a la metafísica de cualquier tipo. 186

Sólo la posición alejada del primer comienzo permite experimentar que aquí y necesariamente la pregunta por la verdad (ἀλήθεια) permaneció impreguntada y que este no acaecer determinó de antemano el pensamiento occidental hacia la "metafísica".

Y sólo este saber nos pasa la necesidad de preparar el otro comienzo y en el despliegue de esta disposición experimentar la más propia indigencia en su plena claridad, el abandono del ser, que, profundamente oculto, es el contrajuego de ese no acaecer y que por ello de ninguna manera puede ser explicado desde inconvenientes y omisiones de hoy y ayer.

Si esta indigencia no tuviera la grandeza de la procedencia del primer comienzo, ¿de dónde tomaría entonces la fuerza de coacción a la disposición por el otro? Y por ello la pregunta por la verdad es el primer paso al estar dispuesto. Esta pregunta por la verdad, sólo *una* figura esencial de la pregunta por el ser [Seyn], mantiene a ésta en el futuro fuera de los circuitos de la "metafísica".

92. La confrontación del primero y el otro comienzo

Ningún *contramovimiento*; pues todos los contramovimientos y contrafuerzas están en su parte esencial codeterminados por su contra-*qué*, aunque en la figura de una inversión del mismo. Y por ello nunca es suficiente un *contra*-movimiento para una transformación *esencial* de la historia. Contra-movimientos se enredan en su propia victoria, y ello dice: se agrapan a lo vencido. Un fundamento creador no se libera a través de ellos, sino que, más bien, es negado como innecesario.

Por encima de las contra-fuerzas e impulsos-y orientaciones-contrarios tiene que elevarse toda otra cosa. Para la transformación y salvación de la historia occidentalmente determinada significa esto: las decisiones futuras no caen en los ámbitos vigentes ("cultura"-"concepción de mundo"), conservados interiormente también por los contramovimientos, sino que el lugar de decisión tiene que recién ser fundado y a saber a través de la inauguración de la verdad del ser [Seyn] en su singularidad, que se encuentra antes de todas las oposiciones de la "metafísica" vigente.

187

El otro comienzo no es la dirección opuesta al primero, sino que *como otro* está fuera del contra y de la inmediata comparabilidad.

Por ello la confrontación tampoco es oposición alguna, ni en sentido del rechazo grosero, ni en el modo de una sobreasunción del primero en el otro. El otro comienzo proporciona, desde nueva originariedad, al primero la verdad de su historia y con ello su inajenable otredad más propia, que sólo se hace fructífera en el diálogo histórico de los pensadores.

93. Las grandes filosofías

son elevadas montañas, inescaladas e inescalables. Pero otorgan al país su máximo e indican su roca primigenia. Están como punto de orientación y conforman respectivamente el círculo visual; soportan visión y ocultamiento. ¿Cuándo son tales montañas lo que son? No por cierto entonces, cuando presuntamente las hemos escalado y trepado. Sólo cuando verdaderamente *están* para nosotros y para el país. Pero qué pocos son capaces de, en la serenidad de las montañas, dejar surgir el más vivo elevarse y estar en el circuito de ese sobresalir. La auténtica confrontación pensante tiene que aspirar sólo a esto.

La con-frontación* con las grandes filosofías –como posiciones meta-

* Heidegger escribe "Aus-einander-setzung", que traducimos por "con-frontación", acentuando los componentes de la palabra y a través de ellos el sentido que quiere subrayar. [N. de la T.]

físicas fundamentales al interior de la historia de la pregunta conductora– tiene que ser encarada de manera que cada filosofía, en tanto esencial, llegue a estar como montaña entre montañas y de este modo lleve a posición lo más esencial suyo.

Para ello la pregunta conductora (a partir de la callada pregunta fundamental) tiene que ser desplegada cada vez de nuevo según su plena estructura en la correspondiente dirección de surgimiento (cfr. Prospectiva, El pensar inicial). 188

94. La confrontación del otro comienzo

con el primero nunca puede tener el sentido de demostrar la historia vigente de la pregunta conductora, y por consiguiente la "metafísica", como un "error". Con ello, la esencia de la verdad sería tan desconocida como el esenciarse del ser [Seyn], que permanecen inagotables, porque son lo único para cada saber.

Pero bien muestra la confrontación que a la interpretación vigente del ente se le perdió la necesidad, que ya no puede experimentar y forzar ninguna indigencia para su "verdad" ni el modo como deja impreguntada hasta a la verdad de sí misma. Pues desde Platón nunca se ha preguntado por la *verdad* de la interpretación-del "ser". Sólo se retrotransfirió la corrección representativa y su legitimación por intuición del representar del ente al representar de la "esencia"; por último, en la "fenomenología" prehermenéutica.

95. El primer comienzo

Ante todo tiene que ser salvaguardada la ocultación de lo inicial. Ha de evitarse toda desfiguración a través de intentos de explicación, puesto que todo lo que explica, necesariamente nunca alcanza el comienzo, sino sólo lo rebaja hacia sí.

Que en el primer comienzo el "tiempo", tanto en cuanto presenciarse como en cuanto estabilidad (en un sentido doble y enredado de "presente"), conforma lo abierto, a partir de lo cual el ente como ente (el ser) tiene la verdad. Corresponde a la magnitud del comienzo que "el tiempo" mismo y él como verdad del ser no sean para nada honrados por el preguntar y experimentar. Y tanto menos se pregunta por qué el tiempo entra en juego para la verdad del ser como presente y no también como pasado y futuro. Esto im-preguntado se oculta a sí mismo como tal y deja para el pensar inicial únicamente lo monstruoso del surgir, constituir el esenciarse del permanente presenciarse en la apertura (ἀλήθεια) 189

del ente mismo. Esenciarse, sin ser concebido como tal, es presenciarse.

Que desde el primer comienzo *nos* resplandezca primero el tiempo como verdad del ser [Seyn] para la meditación repetidora, *no dice* que la plena verdad originaria del ser [Seyn] sólo podría ser fundada sobre el tiempo. Por cierto, tiene que intentarse en primer lugar pensar la esencia del tiempo tan originariamente (en su "extática"), que devenga concebible como posible verdad para el ser [Seyn] como tal. Pero ya este examinar al tiempo lo trae en referencialidad al ahí del ser-ahí con la espacialidad del ser-ahí y por lo tanto en esencial referencia al espacio (cfr. La fundación). Pero tiempo y espacio, medidos por la representación habitual de los mismos, son aquí más originaria y plenamente el espacio-tiempo, de ningún acoplamiento, sino lo más originario de su correspondencia. Pero ello señala a la esencia de la verdad como aclarante ocultación. La verdad del *ser [Seyn]* es nada menos que la *esencia de la verdad*, concebida y fundada como aclarante ocultación, el acaecimiento del ser-ahí, del punto de giro en el viraje, en tanto centro que se abre.

96. La inicial interpretación del ente como φύσις

Cuán indigente es nuestro estado de posesión de auténtica capacidad de pensar, que ya no podemos medir la singularidad de este proyecto sino 190 que lo damos por lo más natural, puesto que por cierto el pensar humano tiene primero ante sí la "naturaleza".

Callando acerca de que aquí en ninguna parte se trata de la "naturaleza" (ni como objeto de la ciencia natural, ni como paisaje, ni tampoco como sensibilidad), ¿cómo captamos convenientemente lo extraño y único de este proyecto?

¿Por qué tenían que ser nombrados ya tempranamente en lo abierto de la φύσις el λόγος tanto como el νοῦς como sitios de fundación del "ser" y ser organizado según ello todo saber?

La palabra tradicional-más antigua sobre el ente: la sentencia de Anaximandro (cfr. SV 32*).

97. La φύσις (τέχνη)

νοεῖν y λόγος son experimentados, tan predominante es la φύσις, como pertenecientes a ella, hasta pertenecientes al *ente* en su entidad (toda-

* Curso del semestre de verano de 1932. *El comienzo de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides)*, edición de *Obras completas*, tomo 35.

vía no captada "de modo general", ideal). Pero apenas la experiencia, como saber originario del mismo ente, se despliega *en* pregunta *por* éste, el preguntar mismo, retrocediendo ante el ente, tiene que concebirse como distinguido de ello y en cierto sentido independiente, poniéndose *ante* éste como tal: *pro*-ducirlo*. Pero al mismo tiempo, como preguntar, tiene que apoderarse de una perspectiva de pregunta. Ésta sólo puede, sin embargo, estar tomada del interrogado mismo. ¿Pero de qué modo, si el ente como tal permanece lo primero y último? ¿Y cuando la estabilidad y el presenciarse (como *surgir*, ἀλήθεια) están experimentados y sujetados como surgir a partir de él mismo, contra y sin el preguntar, por lo tanto no como éste un abrirse al ente y con ello un estar familiarizado con él, de su entidad, una (la) τέχνη? Porque φύσις *no es* τέχνη, sí hace a ésta sólo como tal experimentable y visible, por ello, sin embargo, y precisamente cuanto más interrogante deviene la pregunta, cuanto más se lleva ante el ente *como tal* y con ello interroga la entidad y en la fórmula τί το ὄν, se consolida, tiene que llegar a validez la τέχνη como lo que determina el respecto. φύσις no es τέχνη, es decir ahora, lo que pertenece a la τέχνη, la mirada previa, que se familiariza, al εἶδος y el *re*-presentar y traer ante sí del aspecto, justamente esto sucede en la φύσις, en el ὂν ᾗ ὄν, *por sí mismo.* La οὐσία es εἶδος, ἰδέα, como surgiendo (φύσις), adelantándose (ἀλήθεια), *ofreciendo* sin embargo *vista.* 191

Al que Platón pueda interpretar la entidad del ente como ἰδέα pertenece no sólo la experiencia del ὂν como φύσις, sino también el despliegue de la pregunta al hilo conductor de la actitud opuesta de la τέχνη *a través* de la φύσις al mismo tiempo forzada, que luego sin embargo, sobre todo en Aristóteles, ofrece la anticipación para la interpretación de la entidad como σύνολον de la μορφή y ὕλη, con lo cual entonces ha sido puesta esa distinción (forma - materia, forma y contenido) que, según el planteo y en el sentido de la pregunta conductora dominante, señorea todo el pensamiento metafísico, del modo más fuerte y seguro aunque también al mismo tiempo más inalterable en Hegel (cfr. Conferencias de Frankfurt *Acerca del origen de la obra de arte*, 1936).**

98. *El proyecto de la entidad sobre presencia estable****

Siendo es lo que *así*, en estabilidad y presencia, se muestra. La entidad, con este realce de su oculto ámbito de proyección, es asignada al *tiempo*.

* En el original "*Her*-stellen", que traducimos por "*pro*-ducir". [N. de la T.]

** "El origen de la obra de arte" (*Sendas perdidas*, o *Caminos de bosque*), edición de *Obras completas*, tomo 5. Edición castellana, ob. cit. en p. 60.

*** Cfr. El salto, 150. El origen de la distinción de qué [Was] y el que [Dass] de un ente.

Pero cómo ha de entenderse aquí "tiempo" y en qué rol ha de concebirse el tiempo bien entendido, permanece por de pronto oscuro.

Mas la respuesta a estas dos preguntas reza: tiempo está aquí experimentado ocultamente como temporalización, como *éxtasis* y con ello
192 inauguración; y se esencia como tal en la esencia de la verdad para la entidad.

El tiempo en tanto extasiante-inaugurante es con ello en sí a la vez *emplazador*, crea "espacio". Éste no es de igual esencia que él, pero perteneciente a él, como él a éste.

Pero *espacio* tiene que estar concebido aquí originariamente como espaciamiento (cómo éste se deja indicar, pero no concebir con plena originariedad, en la espacialidad del ser-ahí).

Estabilidad y presencia en su unidad son por ello tempoespaciales, y ello por determinar en un doble sentido cuando han de ser concebidos en dirección a la verdad del ser.

Estabilidad es *perseverancia* del éxtasis en lo sido y futuro, y la "duración" como mero continuar es recién consecuencia de la perseverancia.

Presencia es *presente* en el sentido de lo reunido de la perseverancia conforme a su retirada de los éxtasis, que por ello son disimulados y por consiguiente olvidados. De este modo se origina la apariencia de *a-temporalidad* del verdadero "ente".

Estabilidad es, concebida espacialmente, el llenado y cumplimiento del espacio aún no propiamente experimentado, por lo tanto un *emplazamiento.*

Presencia es *emplazamiento* en el sentido de dar espacio al ente repuesto en ella y de este modo permanente.

La unidad de temporalización *y* emplazamiento, a saber, en el modo del estar presente, constituyen la esencia de la entidad, el sobrecruce.

¿Pero de dónde, pues, lo curioso de que el ente de tal ser (eternidad) sea dado como inespacial y atemporal, y hasta superior al espacio y tiempo?

Porque espacio y tiempo permanecen ocultos en su esencia y, si es que llegan a una determinación, sucede en ese camino que conduce a ellos, en tanto ellos mismos son tomados en cierta manera como un ente, por lo tanto un "determinado presente".

193 Pero de este modo espacio y tiempo son asignados a lo presente más asible, al σῶμα, materialmente corporal, y los modos que aquí aparecen del cambio repentino, μεταβολή, suceden o bien preceden al espacio y el tiempo.

Y mientras el dominio de la interpretación inicial de ser permanece inquebrantada, se mantiene en validez también este apartamiento de espacio y tiempo en el ámbito de su próximo encuentro, y un cuestionamiento como el indicado por el título *Ser y tiempo* tiene que quedar nece-

sariamente incomprendido, porque exige una radical transformación del preguntar.

*99. "Ser" y "devenir" en el pensar inicial**

"Devenir" como *surgir* y "transcurrir" como *desaparecer*, ello sólo de modo griego y en sí referido a φύσις.

Devenir entonces en general como cambio de lo presente, cambio repentino, μεταβολή, el más amplio concepto de la κίνησις, "movimiento".

Movimiento como presenciarse de lo repentinamente mudable

Aristóteles concibe por primera vez la esencia del movimiento de modo griego a partir de estabilidad y presencia (οὐσία) y para ello tiene que plantear expresamente el κινούμενον como tal.

Pero para ello ya presupuesta la interpretación del ente como εἶδος - ἰδέα y por lo tanto μορφή - ὕλη, es decir τέχνη, esencialmente referida a φύσις.

Así resulta el movimiento como *el estar acabado*, como esencia del presenciarse, el mantenerse en la elaboración y práctica.

Movimiento no puede ser tomado aquí modernamente como cambio local en el tiempo, aun la φορά griega es algo diferente.

Pues a través de esta determinación moderna el *movimiento* es plan- 194 teado a partir de lo movido y éste como punto de masa espacio-temporal. Mientras se trata de concebir el *movimiento* en tanto tal como modo del *ser* (οὐσία). La distinción esencial del movimiento, tomado metafísica *y* físicamente, se hace del modo más claro junto al concepto y esencia del *reposo*.

Físicamente, reposo es detención, cese, *estar fuera* del movimiento, pensado ello numéricamente de modo computable: reposo, un caso límite del movimiento en dirección de su reducción.

Pero, *metafísicamente*, reposo es en sentido propio la suma concentración de la movilidad, concentración como el *cuanto más* de las posibilidades en la disposición más permanente y cumplida.

ens "actu" es precisamente el ente en el "reposo", no en la "acción", lo *en sí reunido* y en este sentido plenamente presente.

Porque estamos acostumbrados a tomar el ente de este obrante obra-

* Cfr. *Las interpretaciones de la "Física" aristotélica* (Ejercitaciones de Marburg). Cfr. Curso del semestre de verano de 1935, *Introducción a la metafísica*, edición de *Obras completas*, tomo 40, ob. cit. en p. 97.

do “real”, desatendemos constantemente el carácter fundamental del *reposo* en la esencia del “ente”, en tanto de lo “real”; una cosa, por ejemplo, como objeto, pero que precisamente *reposa* y que esto es un destacado reposo, ¿quién lo ha considerado?

A través de esta desatención del reposo “metafísico” en el ente como tal, ocurrió que en general la entidad no fue concebida, que se contentó con la “sustancia” y más tarde se halló la insatisfacción en ello como algo no concebido y fue apartado en una muy insatisfactoria “superación”.

¿Qué significa en este aspecto el destaque inicial del ὄν como “inmóvil” frente al “cambio”? ¿Qué significa, visto desde aquí, la interpretación del κινούμενον como μὲ ὄν en Platón, aunque la κίνησις pertenezca al γένη supremo del ὄν según el *Sofista*?

¿Qué produce la aclaración del movimiento en atención a la δύναμις y ἐνέργεια? ¿Y hacia dónde conduce su tardío malentendido no griego?

195

*100. El primer comienzo**

En un primer comienzo el ente es experimentado y nombrado como φύσις. La entidad como presencia estable está allí aún oculta, φύσις el surgir reinante.

Que la entidad como presencia estable fue concebida así *desde antiguo*, rige ya como fundamentación para los más cuando en general preguntan por una fundamentación. Pero el carácter de lo inicial y temprano en esta interpretación del ente no es inmediatamente una fundamentación, sino que hace por el contrario esta interpretación más que nunca cuestionable. Al preguntar correspondiente se muestra: por la verdad de la entidad no se pregunta de modo alguno. Para el primer pensamiento inicial la interpretación es infundamentada e infundamentable y con derecho si por ello se entiende la explicación explicativa, que reconduce a otro ente (!).

No obstante, esta interpretación del ὄν como φύσις (e ἰδέα más tarde) no es sin-fundamento, pero acaso oculta con respecto al fundamento (es decir, a la verdad). Se podría pensar que la experiencia de fugacidad, del originarse y transcurrir, hubiera sugerido y exigido como contrapartida el planteo de la estabilidad y presencia. ¿Pero por qué rige lo que se origina y transcurre como lo no-ente? Por cierto sólo cuando la entidad consta ya como estabilidad y presencia. De allí que la entidad no haya sido leída del ente o bien del no ente, sino que el ente esté proyectado

* Cfr. El pase, 110. La ἰδέα, el platonismo y el idealismo; cfr. Depotenciación de la φύσις.

sobre esta entidad, para sólo mostrarse en lo abierto de este proyecto *como* el ente o bien no ente.

¿Pero de dónde y por qué es el inaugurar de la entidad siempre *proyecto*? ¿Pero de dónde y por qué el proyecto es tal sobre el *tiempo* aún no concebido? ¿Están ambos relacionados? (Tiempo ex-tático y proyecto fundado como ser-ahí).

Que la verdad del ser [Seyn] permanezca oculta, si bien la entidad está puesta en él (el "tiempo"), tiene que encontrarse fundamentado en la esencia del primer comienzo. ¿No significa a la vez esta ocultación del fundamento de la verdad del ser, que la historia del ser-ahí griego, determinado a través de esta verdad, haya sido puesta en la más breve vía y el presente cumplido en un gran y único instante del crear? 196

¿Que por el contrario lo que sigue al primer comienzo es puesto en una demora y ha de soportar un rehuso del ser hasta el abandono del ser?

El tránsito al otro comienzo ha de preparar el saber acerca de esta determinación histórica. A ello pertenece la confrontación con el primer comienzo y su historia. Esta historia está bajo el dominio del platonismo. Y el modo de tratamiento de la pregunta conductora, determinado a través de ello, puede ser indicado a través del título: *Ser y pensar* (cfr. Curso S.V. 35*).

Pero para la adecuada comprensión de este título tiene que tenerse en cuenta:

1. Ser mienta aquí entidad y no, como en *Ser y tiempo*, el mismo ser interrogado originariamente en su verdad; entidad como lo "general" para el ente.

2. *Pensar* en el sentido del re-presentar de algo en general y esto como *presentificación* y con ello adelanto del distrito en el que el ente es concebido sobre presencia estable, sin que el carácter temporal de esta interpretación sea nunca reconocido. ¡Ello sucede tan poco, que aun después de que a través de *Ser y tiempo* la οὐσία ha sido interpretada antes que todo como presencia estable y ésta concebida en su temporalidad, se continúa hablando de la *atemporalidad* de la "presencia" y "eternidad", y a saber por esto: porque se persevera en el concepto común de tiempo, que sólo rige como marco para lo mudable y que por cierto no puede hacer nada a lo presente-estable! 197

Pensar es aquí como νοεῖν, λόγος, ἰδεῖν la razón como el comportamiento a partir del cual y en cuyo distrito, suficientemente infundamentado, es determinada la entidad. Distinguir de ello el "pensar", en sentido más amplio y a la vez recién por determinar, de la realización

* Curso del semestre de verano de 1935, *Introducción a la metafísica*, edición de *Obras completas*, tomo 40; edición castellana, ob. cit. en p. 97.

del filosofar (cfr. El pensar inicial). En este aspecto, toda captación y determinación (concepto) de la entidad y del ser [Seyn] es un pensar. Pero la pregunta decisiva, sin embargo, permanece: ¿en qué ámbito de la verdad se mueve el develamiento de la esencia del ser? En el fondo es también aquí donde, como en la historia de la pregunta conductora, la entidad es concebida desde el νοεῖν, la *verdad* de este pensar no lo *pensado* como tal, sino el espacio-tiempo como esenciarse de la verdad, donde todo re-presentar tiene que mantenerse.

Inicialmente el ente ha sido siempre también determinado como ἕν y en Aristóteles son entonces ἕν y ὄν, ente y *uno,* intercambiables. Unidad constituye entidad. Y unidad significa aquí: unión, reunión originaria en la mismidad de lo conjunto-copresente y estable. Correspondientemente deviene entonces la determinación distintiva para el pensar de la entidad (unidad) la *unidad* del "yo"- pienso, la *unidad de la apercepción trascendental,* la mismidad del yo; ambas acopladas en un sentido más profundo y rico en la mónada en Leibniz.

101. Desde temprano claramente en una segura luz tiene que...

Desde temprano claramente en una segura luz tiene que estar la gran simplicidad del *primer* comienzo del pensar de la verdad del ser [Seyn] (qué significa y qué funda, que el εἶναι sea movido a la ἀλήθεια del λόγος y del νοεῖν como φύσις).

El llevar-a luz de este comienzo tiene antes que haber renunciado a 198 poner en juego todo ello como medio de interpretación, lo que tan sólo ha surgido de la no superación del comienzo y del hundimiento de la ἀλήθεια: νοεῖν como νοῦς del ἰδεῖν de la ἰδέα, κοινόν y λόγος como ἀπόφανσις de las κατηγορίαι.

Pero en la confrontación con el primer comienzo la herencia recién *se hace* herencia, y los venideros recién *se hacen* herederos. No se es tal cosa y nunca únicamente por el acaso, ser un *posterior.*

102. El pensar: el hilo conductor de la pregunta conductora de la filosofía occidental

El pensar, inicialmente la per-cepción y reunión anticipatoria del desocultamiento de lo que surge y es presente estable como tal.

Pero porque la ἀλήθεια permanece infundada y por ello *cae* en la corrección, se desplaza también el pensar como facultad a la interpretación "psicológica", es decir, óntica. Pero el caer en la corrección significa ante todo, visto desde el comienzo, que para la corrección misma su pro-

pio espacio de juego permanece infundado y por ello continuamente perturbado, sin ser reconocido en lo que es. La relación entre ψυχή y ἀλήθεια (ὄν) como ζυγόν ya *preparada* a través de Platón, se convierte desde Descartes con creciente nitidez en la relación sujeto-objeto. El pensar se convierte en *yo*-pienso; el *yo*-pienso se convierte en: yo uno originariamente, yo pienso unidad (por anticipado).

El pensar es anticipación de la presencia como tal.

Pero esta relación es sólo la vía del pensar, sobre la cual anticipando-uniendo pone la unidad de lo que sale al encuentro y de este modo hace salir al encuentro éste como el ente. El ente se convierte en objeto.

Todo esfuerzo se dirige inexpresamente primero a convertir esta relación misma, el pensar como pensar del yo-pienso-algo, sencillamente en fundamento de la entidad del ente y a saber bajo asunción de la inicial determinación del ente como ἕν. 199

En este camino la *identidad* se convierte en determinación esencial del ente como tal. Procede de la ἀλήθεια de la φύσις, de la presencia como lo reunido desoculto en la desocultación.

Y gana modernamente su distinción en el *yo*, que pronto es concebida como la distinguida identidad, a saber, como la *expresamente* perteneciente a sí, esa identidad que, sabiéndo*se*, es precisamente en ese saber.

Sólo a partir de aquí se puede concebir por qué el *saber* mismo es el fundamento de la entidad y con ello el verdadero ente, por qué según Hegel el saber absoluto es la realidad absoluta.

En esta historia el dominio del pensar como hilo conductor de la determinación de la entidad llega a expresarse del modo más agudo e incondicional.

El saber como el que se sabe es, a consecuencia del hilo conductor ya dominante, la *identidad* suma, es decir, el *verdadero ente*, y en tanto tal está al mismo tiempo en la posibilidad de condicionar a *su* modo, como saber, toda otra objetividad, es decir, no sólo en un relativo sentido trascendental sino –como en Schelling– de modo que el otro del yo mismo es determinado como el espíritu *visible*, a través de lo cual ahora la identidad es elevada una vez más y definitivamente a la absolutez de la *indiferencia*, lo que evidentemente no es mentado como el mero vacío.

Un testimonio igualmente esencial de esta posición absoluta de hilo conductor del pensar es la concepción de la filosofía como *"teoría de la ciencia"*, como "sistema de la ciencia", de cuyo concepto de "ciencia" el posterior, surgido recién como residuo (la "ciencia positiva" del siglo XIX) se ha de mantener totalmente alejado.

La filosofía es "ciencia", es decir, no en el sentido de que deba igualar a las "ciencias", por lo demás presentes ante la mano (en lugar de ser "concepción de mundo" o "arte de la vida" y "sabiduría"); antes bien, ello significa: el pensar en su más elevada figura es el hilo conductor incon- 200

dicionado de la interpretación del ente como tal, es decir, de la única tarea de la filosofía. Por ello para Fichte: *"teoría de la ciencia"* = metafísica; igualmente para Hegel: metafísica = *"ciencia de la lógica"*.

Pero en cuanto de este modo la *pura relación* del *yo-pienso-unidad* (en el fondo una tautología) se hace incondicional, ello significa: el *presente a sí mismo presente* es el criterio de toda entidad.

Y por más que todo permanezca oculto en las profundas referencias, se muestra con ello *una cosa* decisiva: porque el pensar, y cuanto más propiamente el pensar se torna incondicionalmente hilo conductor, tanto más decisivamente lo *presente* como tal, es decir, el "tiempo" en un sentido originario es lo que, totalmente oculto e ininterrogado, da la verdad a la entidad.

El saber absoluto, el pensar incondicionado es ahora lo determinante y a la vez lo que por antonomasia fundamenta a todo ente.

Apenas ahora se muestra: el hilo conductor no es un medio de procedimiento en la realización del pensar, sino que es la donación de horizonte que sirve de base, pero como tal ocultándose, a la interpretación de la entidad. Esta donación de horizonte puede, procediendo de la infundada ἀλήθεια, en el comienzo mismo sólo desplegarse, en tanto se forma la parte fundamental de la corrección (la relación sujeto-objeto) desde sí misma con las propias posibilidades (del saberse-reflexión) hasta lo incondicional de la identidad como tal.

Así se muestra a la vez cómo en el saber absoluto la "corrección" ha ascendido a lo sumo, de modo que como presente de lo presente en cierta manera y en otro grado tiene que volver a la ἀλήθεια, de modo que, evidentemente, toda referencia expresa a ella se mueve ahora todavía más definitivamente hacia el saber y hasta a la pregunta.

Cuán poco puede lograrse esto lo muestra la concepción de verdad de 201 Nietzsche, para el cual la verdad se degenera en necesaria apariencia, en inevitable sujetamiento, incluida en el ente mismo, que es determinado como "voluntad de poder".

De este modo la metafísica occidental en su fin está lo más lejos y sin embargo al mismo tiempo lo más cerca de la pregunta por la *verdad* del ser [Seyn], en tanto ha preparado como fin el tránsito a ello.

La verdad como corrección no es capaz de reconocer y fundamentar su propio espacio de juego como tal. Se socorre en tanto se encarama a sí misma a lo incondicional y lleva todo bajo sí, para tornarse innecesitada hasta del fundamento (así parece).

Para subrayar la historia del "hilo conductor", es decir, de la consolidación de horizonte en el saber absoluto, son importantes los siguientes peldaños:

del ego cogito sum como la primera certeza, del determinante certum = verum = ens a la connaissance des verités necessaires como condición

de posibilidad de la *reflexión*, de la captación del yo como "yo". La verdad más necesaria es la esencia de lo verdadero como identitas, y ésta es *la* entitas entis y como de antemano (qua pricipium) dadora-de horizonte sabida para la captación de la perceptio y de su perceptum, para la apperceptio, la expresa captación de las *monas* como monas.

A partir de aquí está señalado el camino hacia la unidad originaria-sintética de la apercepción trascendental.

De aquí al "yo" como identidad originaria, sabiéndose perteneciente y por ello "entitativa" (A = A *fundada* en el yo = yo, y no yo = yo en el caso particular *del* A = A).

Pero en tanto el "yo" es concebido trascendentalmente como yo-pienso-unidad, esta identidad originaria es al mismo tiempo la incondicional, condicionante de todo, pero a pesar de ello aún no *absoluta*, porque fichteanamente lo puesto sólo puesto como *no*-yo. El camino hacia la identidad absoluta tan sólo en Schelling.

103. Acerca del concepto del idealismo alemán 202

1. *Idealismo:*
a) determinado a través de la interpretación del ὄν como ἰδέα, el ser visto, re-presentatividad, a saber: re-presentado el κοινόν y ἀεί; entre otros anticipación de la interpretación del ente como ob-jeto para el representar.
b) *el representar* como *ego* percipio, la representatividad como tal para el *yo* pienso, que hasta es un *yo me pienso*, me pongo a mí delante y de este modo estoy cierto de mí.

   El origen de la preeminencia del *ego* se encuentra en la voluntad de certeza, estar *seguro de sí mismo*, puesto sobre sí.
c) el "yo"-re-presento como representar*se* permanece así aún en el cada vez del precisamente respectivo yo. De este modo lo *así representado* como fundamento del representar de la ἰδέα no le corresponde todavía, no es todavía el κοινόν y ἀεί. Por ello, el representarse tiene que devenir un saber*se* en sentido absoluto, ese saber que sabe a la vez la necesidad de la referencia del objeto al yo y del yo al objeto.

   Este saberse de esta necesidad está des-prendido de la unilateralidad y es de este modo absoluto. Este saber absoluto, originado como del 'yo represento la representación y su representado', es equiparado *como absoluto* con el saber divino del dios cristiano, lo que se aligera a través de que lo representado en el representar de ese dios son las "ideas"; cfr. Agustín, en una época en que el "idealismo" no se había desarrollado aún, éste recién desde Descartes.
2. *El idealismo alemán* es aquél que, esbozado a través de Leibniz, in-

tenta, sobre la base del paso trascendental kantiano, más allá de Descartes, pensar absolutamente el ego cogito de la apercepción trascendental y, al mismo tiempo, concibe el absoluto en dirección de la dogmática cristiana, de modo que ésta alcanza en esta filosofía su
203 propia verdad llegada a sí misma, es decir, *cartesianamente (!)* la suma autocerteza. El extravío de este idealismo alemán, *si* de algún modo se puede juzgar así en estos ámbitos, no reside en que estuviera demasiado "alejado-de la vida", sino que por el contrario se movía completa y plenamente en la vía del ser ahí moderno y del cristianismo, en lugar de plantear más allá del ente la pregunta por el ser. El idealismo alemán *estaba demasiado cercano-a la vida* y maduraba en cierta manera hasta la afilosofía del positivismo que lo releva, el cual ahora festeja sus triunfos biologistas.

104. El idealismo alemán

Aquí la verdad se convierte en la *certeza,* que se despliega en una confianza incondicional en el espíritu y sólo así como espíritu en su absolutez. El ente está plenamente trasladado a la objetividad, que de ningún modo es superada por el hecho de ser "sobreasumida" ["aufgehoben"]; por el contrario, se extiende al yo representativo y a la referencia del representar del objeto y del representar de la representación. La maquinación, como carácter fundamental de la entidad, se desplaza ahora a la figura de la dialéctica-sujeto-objeto, que como absoluta juega y ordena conjuntamente todas las posibilidades de todos los ámbitos conocidos del ente. Aquí se ha intentado una vez más el total aseguramiento ante toda inseguridad, el definitivo poner pie en la *corrección* de la absoluta certeza, sin saberlo el apartarse ante la verdad del ser [Seyn]. De aquí ningún puente conduce al otro comienzo. Pero tenemos que saber precisamente este pensar del idealismo alemán, porque lleva el poder maquinador de la entidad al despliegue extremo, incondicional (la condicionalidad del ego cogito elevada a lo incondicional) y prepara el fin.

La evidencia del ser ha sido ahora, en lugar de puesta en la triviali-
204 dad de una evidencia inmediata, sistemáticamente difundida a la riqueza de la historicidad del espíritu y de sus figuras.

Y entremedio rociados singulares avances, como el *Tratado de la libertad* de Schelling, que en todo caso, como lo muestra el tránsito a la "filosofía positiva", no puede conducir a ninguna decisión.

105. Hölderlin - Kierkegaard - Nietzsche

Ninguno sea hoy tan temerario y tome como mero acaso el que estos tres, cada uno a su manera, habiendo sufrido por último, del modo más profundo, el desarraigo al que es arrastrada la historia occidental, y que a la vez habiendo vislumbrado del modo más íntimo a sus dioses, tuvieran que salir tempranamente de la claridad de su día.

¿Qué se prepara?

¿Qué reside en el hecho de que el *primero* de estos tres, Hölderlin, a la vez deviniera el *poeta-más-anticipador*, en la época en que el pensar aspiraba una vez más a saber absolutamente toda la historia vigente? (cfr. *Reflexiones* IV, 115 y ss.).

¿Qué oculta historia del muy nombrado siglo XIX acaeció aquí? ¿Qué ley de movimiento de lo venidero se prepara aquí?

¿No tenemos aquí que volver el pensar a totalmente otros circuitos y criterios y modos de ser, para tornarnos pertenecientes aun a las necesidades que aquí se abren? ¿O nos queda esta historia inaccesible como fundamento del ser-ahí, no porque nos sea pasada sino todavía demasiado futura?

106. La decisión sobre toda "ontología" en la realización de la confrontación entre el primero y el otro comienzo 205

En el tránsito a éste desde aquél es necesaria la meditación sobre la "ontología", tanto que el pensamiento de la "ontología fundamental" tiene que ser examinado a fondo. Pues en ella la pregunta conductora tan sólo es concebida y desplegada como pregunta y hecha visible en su fundamento y estructura. Un mero rechazo de la "ontología" sin superación desde su origen no produce de ningún modo, a lo sumo pone en peligro toda voluntad de pensar. Pues ese rechazo (por ejemplo, en Jaspers) toma como criterio un muy cuestionable concepto del pensar –y encuentra luego que, a través de este pensar, el "ser"-mentado es con gran confusión el *ente* como tal– no es alcanzado sino sólo introducido por fuerza en el marco y varas de sostén del concepto. Detrás de esta "crítica" notablemente chata de la "ontología" (que discurre desde la máxima confusión de ser y ente) no es eficaz ninguna otra cosa que la distinción de contenido y forma, para nada interrogada ella misma en su origen, todavía "críticamente" transferida a la "conciencia" y al sujeto y sus "vivencias" "irracionales", por lo tanto el kantismo Rickert-Laskiano, que Jaspers, por ejemplo, a pesar de todo nunca ha repelido.

En contraposición a tal "crítica" como simple rechazo de la "ontología", tiene que mostrarse por qué ésta se hizo necesaria en medio de la

historia de la pregunta conductora (dominio del platonismo). Por ello, una superación de la ontología exige sólo, por el contrario, precisamente el despliegue de la misma a partir de su comienzo, a diferencia de la asunción externa de su contenido doctrinario, del cómputo de sus correcciones y faltas (Nicolai Hartmann), todo lo cual permanece exterior y por lo tanto tampoco vislumbra nada de la voluntad pensante, que en *Ser y tiempo* busca un camino de tránsito de la pregunta conductora a la pregunta fundamental.

206 Porque toda *ontología*, formada como tal o como preparación a ello, como la historia del primer comienzo, pregunta por el ente *como* ente y en *este* aspecto y sólo en él también por el ser, se desplaza al ámbito de la *pregunta fundamental*: ¿cómo se esencia el ser? ¿Cuál es la verdad del ser? –evidentemente, sin vislumbrar esta pregunta fundamental como tal ni poder alguna vez admitir al ser [Seyn] en su máxima cuestionabilidad, singularidad, finitud y extrañamiento.

Por mostrar cómo a través de la *conformación* de la *ontología* en *ontoteología* (cfr. Curso sobre Hegel 1930-1931* y demás) se sella el definitivo apartamiento de la pregunta fundamental y de su necesidad, cómo Nietzsche en esta historia lleva a cabo el fin creador.

107. La respuesta a la pregunta conductora y la forma de la metafísica tradicional

Según la interpretación platónica del ente en tanto tal como εἶδος - ἰδέα y ésta como κοινόν, el ser del ente se convierte en suma en κοινόν. Ser lo "más general" se convierte en *la* determinación esencial del ser mismo. La pregunta por el τί ἐστιν es siempre pregunta-por-el-κοινόν y con ello está dado para el examen conjunto del ente como tal el marco del género supremo, de la suma generalidad y *particularización*. Los ámbitos principales del *ente* son precisamente sólo specialia de la generalidad del ente, es decir, del ser. Y así se refleja nuevamente en la distinción de metaphysica generalis y metaphysica specialis el carácter de la pregunta conductora. Aquí ya no se da ninguna pregunta por un posible acoplamiento de metaphysica generalis y metaphysica specialis, pues están

207 acoplados al ente y recién verdaderamente al ser [Seyn] en el mencionado modo muy externo.

Aquí se originan meras preguntas aparentes sin fundamento, mien-

* Curso del semestre de invierno de 1930-1931, *Fenomenología del Espíritu de Hegel*, en *Obras completas*, tomo 32; trad. al castellano de M.A. Vázquez y K. Wrehde, Madrid, Alianza, 1992.

tras se retengan en el planteo la no reconocida base de la pregunta conductora y la división de las disciplinas como algo evidente.

Estalla completamente el desconcierto cuando hasta se intenta, con auxilio de la diferencia "ontológica" crecida fundamentalontológicamente, llegar a una solución de la pregunta. Pues esta *"diferencia"* es sólo planteo no en dirección a la pregunta conductora, sino hacia el salto a la pregunta fundamental, no para desde ahora jugar poco claramente con marcas firmes (ente y ser), sino para retroceder a la pregunta por la verdad del esenciarse del ser [Seyn] y, por lo tanto, captar de otro modo la referencia de ser [Seyn] y ente, sobre todo también porque el *ente* como tal experimenta una interpretación transformada (abrigo de la verdad del evento) y ya no subsiste la posibilidad de improvisamente introducir de contrabando, sin embargo, "el ente" como "objeto representado" o "presente ante la mano en sí" y cosas semejantes.

*108. Las posiciones metafísicas fundamentales en medio de la historia de la pregunta conductora y la interpretación del espacio-tiempo que les pertenece respectivamente**

1. Cómo son espacio y tiempo experimentados y concebidos, nombrados en el primer comienzo; ¿qué significa aquí interpretación "mítica"?
2. Cómo ambos hasta entran en el ámbito del ente como presente estable y en parte un μὴ ὄν.
3. Que aquí permanece cerrado y desconocido el ámbito de verdad para el ser.
4. Hasta qué punto ninguna posibilidad y ninguna necesidad de repensar espacio y tiempo (lugar y ahora) en su origen (perteneciente a la ἀλήθεια).
5. A través de qué, entonces, espacio y tiempo se convierten en representaciones-marco en el camino de su interpretación en atención al μέγεθος.
6. Cómo es asumido luego este planteo en el pensamiento moderno "matemático". 208
7. Cómo en Leibniz y en Kant, por último, la discrepancia de su esencia y referencia al "yo" y a la "conciencia", que ya mismo, como antes la interpretación del ente en tanto οὐσία rigen por firme y convenido en su concepto. (Cómo también Nietzsche *no* pregunta aquí radicalmente.)

* Cfr. La fundación.

109. ἰδέα

es esa interpretación de la ἀλήθεια, a través de la cual se prepara aquella tardía determinación de la entidad como objetividad y se impide necesariamente la pregunta por la ἀλήθεια como tal para toda la historia de la filosofía occidental.

Sólo a partir de *otra* pregunta inicial por el ser y su referencia al ser-ahí puede surgir la pregunta por lo que el pensar en el primer comienzo llamaba la ἀλήθεια.

110. La ἰδέα, *el platonismo y el idealismo**

1. El concepto de la ἰδέα (εἶδος) el aspecto de algo, aquello como lo cual algo se da y hace, aquello hacia donde algo repuesto es el ente que es. Si bien ἰδέα está referida a ἰδεῖν (νοεῖν), la palabra no mienta precisamente lo re-presentado del representar, sino viceversa el *brillar* del *aspecto* mismo, lo que la *perspectiva* ofrece *para* un mirar-hacia. La palabra precisamente no quiere, pensada modernamente, indicar la referencia al "sujeto", sino el *presenciarse*, el brillar de la perspectiva en el aspecto, a saber, como lo que *presente, a la vez* da *estabilidad*. Aquí está el *origen de la distinción* en el τί ἐστιν (essentia, quidditas) y ὅτι (existentia) en la temporalidad de la ἰδέα (cfr. El salto). El ente está siendo en la presencia estable, ἰδέα, lo visto *en su ser visto* (ἀλήθεια).
2. La ἰδέα, aquello *hacia dónde* lo todavía cambiante y múltiple es repuesto, lo *uno uniente* y por ello ὄν, *siendo* = uniendo; y *en consecuencia* de ello es la ἰδέα con referencia a su pluralidad (ἕκαστα) el κοινόν y, curiosamente, esta ulterior determinación consecutiva de la ἰδέα como entidad, el κοινόν, se convierte luego en primera y última determinación de la entidad (del ser), ¡éste es lo "más general"! Pero ello no es curioso sino necesario, pues desde el comienzo el ser es *sólo* así experimentado y pensado como entidad, sólo a partir del "ente", en cierto modo ente, de la *pluralidad* y del retorno a ésta.
3. Si la ἰδέα es planteada una vez como la entidad del ente y es concebida como κοινόν, entonces, pensada nuevamente a partir del ente en cierto modo (singular), tiene que ser junto a éste el *máximo ente*, el

209

* Cfr. El salto, 119. El salto en la preparación a través del preguntar de la pregunta fundamental. Cfr. Curso del semestre de invierno de 1937-1938, *Cuestiones fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de la "Lógica"*, edición de *Obras completas*, tomo 45, pp. 60 y ss.

ὄντως ὄν. La ἰδέα satisface a la esencia de la entidad primero y sólo y puede por ello reivindicar regir como el máximo y verdadero ente. Lo singular y mudable deviene ὄν, es decir, lo no y nunca satisfactorio para la entidad.

4. Es así concebido el ser (siempre como entidad, κοινόν), ἕν, el máximo ente y *uno* –lo más uniente, y son muchos de las ἰδέαι mismas, entonces este *muchos* sólo puede ser como lo máximamente ente en el modo del κοινόν, es decir, en la κοινωνία entre sí. En ésta el presenciarse y estabilidad es reunida en la entidad, es decir, unidad; los γένη uniéndose como unidades y así pro-cedencias o sea "géneros".
5. La interpretación del ὄν como οὐσία y ésta como ἰδέα (κοινόν, γένη) concibe la entidad del ente y con ello el εἶναι del ὄν (el ser, pero no el ser [Seyn]). En la entidad (οὐσία) el εἶναι es el ser, vislumbrado como lo de alguna manera otro, que en la οὐσία no se (ha) cumplido plenamente. Por ello se intenta, en el continuar andando por el mismo camino, es decir, del captar del presenciarse, trascender la entidad: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (cfr. *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensar occidental (Metafísica)*. Ejercitaciones, semestre de invierno 1937-1938). Pero porque la pregunta sólo está por el ente y su entidad, nunca puede dar con el ser [Seyn] mismo y a partir de éste. El ἐπέκεινα sólo puede por ello ser determinado como algo que ahora caracteriza la entidad como tal en su referencia al hombre (εὐδαιμονία), como el ἀγαθόν, lo *apto*, lo que fundamenta toda *aptitud*, por lo tanto como condición de la "vida", de la ψυχή y por lo tanto de su esencia misma. Con ello está hecho el paso al "valor", al "sentido", al "ideal". La pregunta conductora por el ente como tal está ya en su límite y a la vez en el lugar en el que recae, y ya no concibe más originariamente la *entidad*, sino que valora, de modo que se da la valoración misma como lo sumo. 210
6. A una con ello se hacen pues también las referencias de la ἰδέα misma a la ψυχή claras y determinantes:
   a) como εἶδος al ἰδεῖν y νοεῖν - νοῦς
   b) como κοινόν y κοινωνία al διαλέγεσθαι y λόγος
   c) como ἄγαθόν - καλόν al ἔρως.
7. Porque de este modo en la ψυχή la esencia del ente ha sido reunida, la misma es la ἀρχή ζωῆς y ζωή la figura fundamental del ente. Ψυχή no es aquí ni tampoco en Aristóteles *sujeto* y según ello está planteado algo esencial con esta referencia del ὄν como οὐσία:
   a) el ente como tal es siempre el enfrente, *ob-jeto*,
   b) el a quién-enfrente mismo (es) el continuo presente y presente ante la mano y máximo ente y no menesteroso de interrogación por el ser.
8. El ἐπέκεινα τῆς οὐσίας como ἀρχή τοῦ ὄντος tiene, según su criterio 211

para la εὐδαιμονία el carácter del θεῖον y θεός, cfr. *Aristóteles.* La pregunta por el ente como tal (en el sentido de la pregunta conductora), la ontología, es, por lo tanto, necesariamente *teo-logía.*

9. Con este despliegue del *primer* fin del primer comienzo (con la filosofía platónico-aristotélica) está dada la posibilidad de que *ella* entonces, y en *su* figura en adelante la filosofía griega en general, dé el marco y el ámbito de fundamentación para la fe judeo (Filón) cristiana (Agustín); sí vista desde aquí puede ser considerada hasta como precursora del cristianismo, o bien, en tanto "paganismo", tenida por superada.
10. Pero no sólo el cristianismo y su interpretación de "mundo" ha encontrado aquí su marco y el esbozo de constitución, sino toda interpretación occidental poscristiana, anticristiana y no cristiana del ente y del hombre en medio del mismo. El ἐπέκεινα τῆς οὐσίας como ἀγαθόν (es decir, *la radical negación* del preguntar ulterior y más originario por el ente como tal, es decir, por el ser) es el prototipo para toda interpretación del ente y su determinación y configuración en el marco de una "cultura"; la apreciación según valores-culturales; la interpretación de lo "real" en su "sentido"; según "ideas" y la medición por *ideales*, el conformar de una ἰδέα, intuición del ente en su totalidad, "del mundo", es decir, concepción de mundo. Donde domina "concepción de mundo" y determina al ente, está en obra un platonismo no debilitado y no reconocido; tanto más obstinadamente donde el platonismo ha pasado a través del cambio moderno de interpretación de la ἰδέα.
11. La primera concepción posterior y la más adecuada del platonismo (la teoría de las ideas como de la entidad del ente) no es el *"idealismo"*, sino el *"realismo"*; res: el asunto, la cosa; la *realitas* como el ser asunto (Sachheit), ess*entia*, el auténtico "realismo" medieval; *universale* constituye al ens qua ens.
12. Pero a través del nominalismo es reivindicado como auténtica realitas el ser asunto del singular, *éste,* y según ello realitas es tomada en reivindicación para la distinción del singular, el estar presente ante la mano aquí próximo y ahora, la existentia; lo curioso: "realidad" ["Realität"] se convierte ahora en el título para "existencia", "realidad efectiva" ["Wirklichkeit"], "ser ahí".
13. Correspondientemente, por diferentes motivos, el singular, el alma singular y el hombre singular, el "yo" es experimentado como el *máximo ente*, lo más real y *así* recién se hace posible el *ego cogito - ergo sum*; aquí el "ser" es adjudicado al individuum; donde se ha de tener en cuenta que la proposición verdaderamente mienta: la certeza de la referencia matemática de cogitare y esse; *la proposición originaria de la mathesis.*

212

14. La ἰδέα ya no mienta ahora el universale como tal en el sentido griego del εἶδος del presenciarse, sino el perceptum captado en el percipere del ego, "perceptio" en la ambigüedad de nuestra palabra "representación"; tomado con esta amplitud también lo singular y mudable es precisamente un perceptum, ἰδέα como perceptum: la idea en el *reflejo;* ἰδέα como εἶδος: *la idea en el brillar del presenciarse.* Y sólo en la interpretación de la ἰδέα *como perceptio* el platonismo se convierte en "idealismo", es decir, la entidad del ente se convierte ahora (esse = verum esse = certum esse = ego percipio, cogito me cogitare) en representativi*dad*, el ente es "idealísticamente" pensado y, en consecuencia, en Kant, entonces, las "ideas" son salvadas, pero como representaciones y principios de la "razón" en tanto razón humana.

De aquí el paso al idealismo absoluto. El concepto de las "ideas" en Hegel (cfr. infra), el absoluto autoaparecerse mismo del Absoluto como saber absoluto. Con ello la posibilidad de concebir a Platón de modo nuevo y de plantear la filosofía griega como la etapa de la inmediatez (cfr. sobre "idealismo": Ejercitaciones del semestre de verano de 1937. *La posición metafísica fundamental de Nietzsche. Ser y apariencia*; sobre nominalismo: Ejercitaciones del semestre de invierno, 1937-1938. *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensar occidental [Metafísica]*). 213

*

Concepto hegeliano de la Idea
y la primera posibilidad de una historia *filosófica*
de la filosofía desde su primer fin

En este concepto están contenidas todas las determinaciones esenciales de su historia, originariamente acabadas:

1. Idea como aparecer
2. Idea como *la* determinación de lo sabible como tal (de lo real efectivo)
3. Idea como la generalidad del "concepto"
4. Idea re-presentada en el re-presentar, pensar del "Absoluto"; Filón, Agustín
5. Idea, lo sabido en el cogito me cogitare (autoconciencia) (Descartes)
6. Idea como perceptio, el representar gradualmente desarrollándose, acorde con la voluntad, perceptio y appetitus (Leibniz)
7. Idea como lo incondicionado y "principio" de la razón (Kant)
8. Todas estas determinaciones originariamente unidas en la esencia

del saber absoluto que se media, que se sabe como acabamiento no sólo de cada figura de la conciencia sino aún de la filosofía vigente.

9. Lo que viene *después* de Hegel, *filosóficamente* visto, es por doquier recaída y residuo en positivismo y filosofía de la vida u ontología escolar, visto científicamente difusión y rectificación de muchos conocimientos sobre la Idea y de su historia; pero aun en esta consideración erudita son siempre conductores los puntos de vista hegelianos, aunque a menudo apenas conocibles, sin ser capaces de desplegar su fuerza metafísica de sostén. De estas fuentes turbias saca la filosofía actual sus "conceptos"-de "ideas" (cfr. La fundación, 193. El ser-ahí y el hombre, particularmente pp. 314 y ss.).

214

10. Porque Hegel, con *esta* fundamentación de la "idea" como realidad efectiva de lo real efectivo, reunió en una correspondencia toda la historia de la filosofía vigente, también preplatónica, y este saber se concibió como autosaberse absoluto en sus etapas y escalonamiento, llegó a la posesión de una necesidad que surge de la esencia de la entidad (idea), según la que las etapas de la historia de las ideas tenían que escalonarse.

    En otras palabras, su historia de la filosofía, vista desde su preguntar, era la *primera* historia *filosófica* de la filosofía, la primera interrogación histórica adecuada, pero también la última y a la vez última posible de este tipo.

    Lo que aquí sigue en el todo es importante trabajo erudito, pero en el fondo, es decir, filosóficamente, un balbuceo perplejo y distraído, que sólo cobra su unidad a partir de la sucesión de filósofos y de sus escritos o "problemas".

*Lo que pertenece al concepto de "idealismo"**

1. ἰδέα como *presenciarse* del qué y su *estabilidad* (pero ello cae inconcebido en el olvido ¡y es malinterpretado como *ens* entium en tanto aeternum!);
2. el νοεῖν (λόγος), pero todavía no fijado en el "yo", sino ψυχή, ζωή;
3. no obstante, con ello bosquejado: el *perceptum*, lo re-presentado, traíble-ante-sí, presente, de un percipere, que es *ego* percipio como cogito *me* cogitare; el co-representar-*se* como aquello *a lo que* es re-presentado, en *cuya* vista y rostro a-parece el aspecto;
4. representatividad como ob-jetividad y "auto"-(yo)certeza como fundamento de la objetividad, es decir, de la entidad (ser y pensar).

215

* Cfr. Ejercitaciones del semestre de verano de 1937. *La posición metafísica fundamental de Nietzsche. Ser y apariencia,* fenómeno-apariencia. Edición castellana, ob. cit. en p. 143.

*

15. En el sentido del concepto riguroso histórico del "idealismo", Platón nunca fue "idealista" sino "realista", pero no porque negara el mundo externo en sí, sino que enseñaba la ἰδέα como la *esencia* del ὄν, como *realitas* de la res. Mas el "idealismo" en verdad es, precisamente como moderno, *platonismo*, en tanto también para él la entidad tiene que ser concebida desde el "representar" (νοεῖν), es decir, en acoplamiento con impulsos aristotélicos, desde el λόγος como διανοεῖσθαι, es decir, a partir del *pensar*, que desde Kant es el representar de algo en general (categorías y tabla de juicios; categorías y el saberse a sí misma de la Razón en Hegel). En general: determinante para toda la historia de la filosofía occidental, incluido Nietzsche: *ser y pensar*. Si bien Nietzsche experimenta el ente como devenir, permanece con esta interpretación como *antagonista* al interior del marco tradicional; el ente es sólo interpretado diferentemente, pero la pregunta por el ser como tal, nunca planteada.
16. Si consideramos que el dominio del platonismo, en diferentes orientaciones y figuras, conduce pues también la concepción de la filosofía *pre*platónica (y precisamente en Nietzsche), entonces se hace claro qué significación adviene a la interpretación decisiva del ὄν como ἰδέα y con ello a la pregunta: ¿qué sucedió aquí realmente?
17. En estas reflexiones no rige una historia del platonismo en el sentido de una sucesión de opiniones doctrinales como variaciones de la teoría platónica, sino únicamente la historia del tratamiento de la pregunta conductora bajo el dominio esencial del platonismo con la tarea del pase del primer al otro comienzo. Platonismo, según esto, el concepto de esa pregunta por el ser, que pregunta por la entidad del ente y pone el ser así captado en referencia con el re-presentar (pensar). *Ser y pensar*, el título para la historia del pensar en medio del primer y el otro comienzo. 216
18. Esta historia es esencialmente complementada a través de la puesta de relieve de la historia de la ἀλήθεια, de su prematuro hundimiento, de su transformación en ὁμοίωσις y adaequatio y de aquí en *certeza*. Esta historia conduce luego al correspondiente desconocimiento de la pregunta por la verdad; por fin en Nietzsche sólo aún la pregunta por el *valor* de la verdad, una pregunta auténticamente *platonizante* (!). Todo muy alejado de la tarea de poner la esencia de la verdad como tal en íntima referencia a la verdad del ser [Seyn] y así al ser [Seyn] mismo en pregunta.
19. De la interpretación platónica del ente resulta un modo de interpretación, que en el futuro domina radicalmente en diferentes figuras la historia de la pregunta conductora y con ello la filosofía occidental

en totalidad. Con el planteo de la ἰδέα como κοινόν está puesto el χωρισμός en cierto modo como ente; y éste es el origen de la "trascendencia" en sus diferentes figuras, sobre todo cuando el ἐπέκεινα es concebido como consecuencia del planteo de la ἰδέα como οὐσία. Aquí está también la raíz para la representación del *a priori*.

20. Bajo "trascendencia" se conciben diferentes cosas, que luego a su vez se acoplan nuevamente:

a) la "óntica": el otro ente ascendido por encima del ente, cristianamente: por encima del ente creado el ya ascendido que crea, el creador, en el muy confuso empleo de la palabra "trascendencia", la "trascendencia" (¡así como Su magnificencia!) = Dios mismo, el ente *por encima* del ente restante; lo abarcador y así general, ¡a mayor abundamiento y excedencia de la confusión, a la vez llamado luego además el "ser"!

217

b) la trascendencia "ontológica": mentada la excedencia, que se encuentra en el κοινόν como tal, la entidad como lo general (γένη - categorías - "por encima" y "ante" el ente, a priori). Aquí quedan totalmente confusos la referencia y el tipo de distinción; se contenta con la constatación del κοινόν y de sus consecuencias.

c) la trascendencia "fundamentalontológica" en *Ser y tiempo*. Se devuelve aquí a la palabra "trascendencia" su sentido originario: la excedencia como tal y ella es concebida como distinción del ser-ahí, para indicar con ello que éste ya se encuentra en lo abierto del ente. Con ello se acopla y determina a la vez más próximamente la "trascendencia" "ontológica", en tanto la concebida según el ser-ahí, justamente de modo originario, es como *comprensión de ser. Pero* puesto que al mismo tiempo comprender ha sido captado como proyecto arrojado, trascendencia quiere decir: estar en la verdad del ser [Seyn], evidentemente sin, en primera instancia, saberlo e interrogarlo.
Puesto que, pues, el ser-ahí como *ser*-ahí sostiene originariamente lo abierto de la ocultación, rigurosamente tomado no se puede hablar de una trascendencia del ser-ahí; en el circuito de este planteo la representación de "trascendencia" tiene que *desaparecer* en *todo* sentido.

d) Un frecuente empleo encuentra esta representación, además, en la consideración "teórica del conocimiento", que, iniciándose en Descartes, prohíbe al "sujeto" en primer lugar el exceder y sobrepasar al objeto, o bien hace dudosa esta referencia. También este tipo de "trascendencia" ha sido superada con el planteo del ser-ahí, en tanto es omitido por anticipado.

218

e) "Trascendencia" incluye por doquier la salida del "ente", tomado como conocido y familiar, por un excederlo orientado de cualquier manera. Visto desde la pregunta fundamental por la verdad del ser

[Seyn], se encuentra en ello un quedar atascado en el modo de pregunta de la pregunta conductora, es decir, en la *metafísica.*
Pero con el tránsito a la pregunta fundamental ha sido superada toda metafísica.
Mas por ello este tránsito tiene que reflexionar tanto más claramente acerca de las formas de platonismo que aún lo rodean y son inevitables, todavía determinantes aunque sólo en el rechazo.

21. Los últimos vástagos y consecuencias del platonismo en el presente:
a) todo lo que se llama "ontología" y tal cosa quiere o bien no quiere; también el antagonismo, acaso el [que se da] sobre el suelo del kantismo, permanece en el mismo ámbito de las condiciones para "ontologías".
b) toda metafísica cristiana y no-cristiana.
c) todas las teorías, que apuntan a "valores", a "sentido", a "ideas" e ideales; y, correspondientemente, las teorías que niegan tal cosa, el positivismo y biologismo.
d) todo tipo de filosofía "de la vida", a la que permanece extraña la pregunta por el ser hasta en la auténtica figura de la pregunta conductora vigente (Dilthey).
e) completamente, esas orientaciones que mezclan todo lo antes mencionado, enseñan ideas y valores y a la vez acentúan filosófica-"vitalmente" la "existencia". Aquí la extrema confusión está elevada a principio y abandonado todo auténtico pensar y preguntar.
f) por fin, la filosofía de Nietzsche, que precisamente porque se concibe como *inversión* del platonismo, recae en éste en cierto modo por la puerta trasera. Aun allí donde Nietzsche, como pensador en tránsito, es girado fuera del platonismo *y* de su inversión, no se llega a un cuestionamiento originario-superador de la verdad del ser [Seyn] y de la esencia de la verdad. 219

22. Por otra parte, Nietzsche es el que por primera vez reconoció la posición clave de Platón y la trascendencia del platonismo para la historia de Occidente (ascenso del nihilismo). Más precisamente: vislumbró la posición clave de Platón; pues la posición de Platón entre la filosofía preplatónica y la posplatónica se hace sólo visible cuando la preplatónica es concebida inicialmente desde sí y no interpretada platónicamente, como en Nietzsche. Nietzsche quedó suspendido en esta interpretación porque no reconoció la pregunta conductora como tal y no realizó el tránsito a la pregunta fundamental. Pero Nietzsche rastreó, y ello tiene en primer lugar mayor peso, al platonismo en sus más ocultas figuras: el cristianismo y sus secularizaciones son por doquier "platonismo para el pueblo".

23. El platonismo en su dominio abierto y oculto desplazó al ente en su totalidad, como fue considerado y configurado en el curso de la his-

toria occidental, a una determinada concepción y convirtió determinadas direcciones de representación en caminos evidentes del "preguntar" (cfr. supra la "trascendencia"). Y éste es el verdadero obstáculo para la experiencia y el salto al ser-ahí, tanto que en primer lugar el ser-ahí permanece incomprendido, sobre todo no se hace razonable una necesidad de su fundación, porque falta la indigencia para una tal necesidad. Pero este faltar se funda en el *abandono del ser* como el más profundo misterio de la historia actual del hombre occidental.

24. Para crear una disposición para el salto al ser-ahí, se da por ello una 220 inevitable tarea, introducir la superación del platonismo a través de un saber más originario acerca de su esencia.

25. Conforme a ello tenemos que preguntar:

a) ¿en qué experiencia e interpretación está fundamentado el planteo del ente como ἰδέα?

b) ¿En qué *verdad* (de qué esencia) se encuentra la determinación de la entidad (οὐσία) del ente, ὄν, como ἰδέα?

c) Cuando esa verdad queda indeterminada, y lo queda, ¿por qué no se preguntó por ella?

d) Si ninguna necesidad de tal preguntar se hizo válida, ¿dónde tenía ello su fundamento? Sólo puede residir en que la interpretación de la entidad como ἰδέα satisfacía plenamente al preguntar por el ente y devoró por anticipado todo otro preguntar. Y ello nuevamente tiene que estar fundamentado en la singularidad de la interpretación del ente.

e) Esta interpretación proyecta al ente a la presencia estable. La ἰδέα se esencia como tal y hace imposible todo paso por encima de tal cosa; pues aquí el ser se da en el esenciarse, según el cual el ente halla todo cumplido. El esenciarse como presencia y estabilidad no da espacio alguno para una in-satisfacción y con ello tampoco un móvil para la pregunta por la *verdad* de esta interpretación; se confirma a sí misma como lo que confirma a todo ente como tal. La entidad como ἰδέα es por lo tanto por sí misma lo *verdaderamente* (ἀληθῶς) ente, ὄν.

f) A través de esta interpretación del ente se consigna en adelante al hombre según el ser un sitio claro: lo *verdaderamente* ente es como presente estable cada vez lo *enfrente*, la vista que está a la faz; el hombre ese existente [Vorkommende], referido a este enfrente y además incluido en ello; puede aún ser él mismo el enfrente en la reflexión; el despliegue posterior de conciencia, objeto y "auto"-conciencia están preparados.

221 g) Sin embargo, sigue en pie que la ἀλήθεια con la interpretación inicial del ὄν como φύσις estaba en la experiencia y mirada. Y según

ello se encuentra más en el primer comienzo que en la interpretación platónica. Y por ello el primer comienzo tiene que ser repuesto, en la confrontación, en su auténtica magnitud y singularidad; la confrontación no lo sobreasume, sino que recién funda su necesidad para el otro.

26. La superación del platonismo en esta dirección y tipo es una decisión histórica de la más amplia proporción, y a la vez la fundamentación de una historia *filosófica* de la filosofía diferente de la hegeliana. (Lo que en *Ser y tiempo* es desplegado como "destrucción", no mienta explotación como demolición, sino *depuración* en dirección al despejamiento de las posiciones metafísicas fundamentales. Pero todo ello, en miras a la realización de resonancia y pase, [es] sólo el preludio.)
27. El permanecer oculto de la verdad del ser y del fundamento de esta verdad en el primer comienzo y su historia exige del originario volver a preguntar de la pregunta por el ser el tránsito a la *pregunta-fundamental*: ¿cómo se esencia el ser [Seyn]. A partir de ella recién y renovadamente la pregunta: ¿qué es el ente?

El vástago extremo y a la vez más capcioso del "idealismo" se muestra donde es aparentemente abandonado y hasta combatido (por ejemplo, cuando al idealismo alemán se le impugna la cercanía a la vida). Este idealismo tiene la forma de *biologismo*, que según su esencia necesariamente es y quiere ser equívoco. Pues con el planteo en la "vida" como realidad fundamental ("vida" como toda-vida y a la vez vida "humana") se asegura enseguida algo doble:
Vida como obrar y hacer es un ir-más-adelante e ir-continuo y de este modo por encima de sí dirigido a "sentido" y "valor", por lo tanto: "idealismo"; pero entonces, se puede replicar enseguida, no a la forma vital del representar y de la "conciencia", sino del *vivenciar* y del efectuar, *vivir y vivenciar*; esto suena totalmente "realista" y puede por cierto siempre permitirse, si es necesario, regir también y precisamente como el más elevado idealismo. 222

Estas ambigüedades dan la apariencia de amplitud y profundidad; son sin embargo sólo la consecuencia de la completa falta de fundamento de este "pensar", que, por completo de primer plano e intencionalmente ciego con respecto a su procedencia histórica, falsea al extremo lo evidente, con la dudosa ventaja de encontrar enseguida aprobación.

111. El "apriori" y la φύσις

es decir, τὸ πρότερον τῇ φύσει. φύσις determinante y el "antes que", procedencia, origen.

Lo primero, antes-presente, el presenciarse es la φύσις misma, sin embargo pronto encubierta a uno con la ἀλήθεια a través de la ἰδέα.

¿Cómo se llega a tal pregunta por el πρότερον? En razón de la ἰδέα como ὄντως ὄν. Lo primero en el esenciarse es éste mismo como esenciarse del ser [Seyn].

a priori –a partir del ante-cesor; a priori aquí, donde pregunta conductora, metafísica.

Pero en el *tránsito,* sólo *aparentemente* el “apriori” todavía un “problema”: la relación de ser [Seyn] y ente es totalmente diferente concebida a partir del evento.

112. El “apriori”

El *apriori* propiamente recién aquí, donde ἰδέα, y dicho con ello, que la *entidad (κοινόν)* como ὄντως ὄν es más ente y con ello *en primer lugar* siendo.

El *apriori* mienta siempre en el futuro en la metafísica, correspondiendo a su planteo en Platón, la precedencia de la entidad ante el ente.

223 El apriori se transforma con la ἰδέα en la perceptio, es decir, el apriori es adjudicado al *ego* percipio y con ello al “sujeto”; llega a la precedencia *del re-presentar*.

Lo que en *Ser y tiempo* está planteado como *“comprensión de ser”* pareció ser sólo la ampliación de este representar previo, y sin embargo (comprender como pro-yecto – ser-ahí) es algo totalmente diferente; pero como *tránsito* remite a la metafísica. La verdad del ser [Seyn] y el esenciarse del ser [Seyn] no es ni lo anterior ni lo posterior.

El ser-ahí es la simultaneidad del espacio-tiempo con lo verdadero como ente; se esencia como el fundamento *fundante*, como el “entre” y “centro” del ente mismo.

113. ἰδέα y οὐσία

Se trata de mostrar cómo, desde la determinación fundamental del ente, de la entidad como *presencia estable*, mejor con ella como el plano de fondo determinante, se ganan todas las determinaciones esenciales del ente.

Siendo es, según esa determinación fundamental, lo que *al mismo tiempo* es, lo que puede realizar la posibilidad del *al mismo tiempo*. Desde el *al mismo tiempo* se determina la sucesión, el preceder y seguir (más tarde, la causa y el efecto); tener en cuenta la interpretación kantiana del ser causa.

Es característico para la época siguiente de la metafísica, que la caracterización temporal sea empleada para la respectiva distinción del ente, que sin embargo aquí ya el tiempo y sólo él sea empleado como el *número* de lo mudable, lo numerable, es decir, la forma de ordenamiento del mismo, por consiguiente: el tiempo como marco. En otras palabras, la esencia originaria del tiempo no llega para nada a la experiencia, tan poco como la del espacio. La οὐσία como "sustancia" es así en cierta manera planteada libre-de-tiempo, para luego, según que, ser determinada como "eterna" (infinita) o "temporal", finita. La metafísica no sale de estos marcos. ¡Por ello *Ser y tiempo* parece ser algo evidente! 224

*114. Acerca de la posición metafísica fundamental de Nietzsche**

A este fin la pregunta por la *"jerarquía"* y no por los "valores" en general y en sí, sino por el *ser humano*: el señor y el esclavo.

¿Cómo se relaciona esta pregunta con la *metafísica* y la posición metafísica fundamental? Cfr. para ello despliegue de la pregunta conductora:

El hombre y el ser humano como cuestionador, fundador de la verdad.

Cuándo, cómo es posible la auténtica "verdad", es decir, a la vez su superación y transfiguración, y está transferida al "proceder a".

Verdad como sujetamiento y porque equiparamiento siempre necesario para aquéllos que miran de abajo hacia arriba, pero no para aquellos con mirada inversa.

La pregunta por la jerarquía en este sentido como *pregunta transitoria*, necesidad de la distinción y de la singularidad, para realizar la inauguración del ser.

Pero más originaria que esta pregunta tiene que devenir aquélla por el espacio-tiempo, es decir, la *pregunta por la verdad* como pregunta inicial por la esencia de lo verdadero (cfr. 37-38).**

* *La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental. El eterno retorno de lo igual*, edición de *Obras completas*, tomo 44; cfr. sobre ambos: Ejercitaciones del semestre de verano de 1937. *La posición metafísica fundamental de Nietzsche. Ser y apariencia.* Edición castellana, ob. cit. en p. 143.

** Curso del semestre de invierno de 1937-1938. *Cuestiones fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de la "Lógica"*, edición de *Obras completas*, tomo 45.



IV. EL SALTO*

* Sobre "El ser [Seyn]", cfr. *Reflexiones II, IV, V, VI, VII.*



115. *La disposición conductora del salto*

227

El salto, lo más osado en el proceder del pensar inicial, deja y arroja todo lo corriente detrás de sí y no espera nada inmediatamente del ente, sino que salta antes que todo a la pertenencia al ser [Seyn] en su pleno esenciarse como evento. El salto aparece así en apariencia de lo más desconsiderado y sin embargo está precisamente dispuesto por esa *timidez* (cfr. Prospectiva, 5. Para los pocos - para los insólitos, p. 14), en la cual la voluntad de retención se excede a la instancia del soportar la más lejana cercanía del vacilante rehuso.

El salto es el riesgo de un primer abrirse paso en el ámbito de la *historia del ser.*

116. *La historia del ser*

Con la elevación de la disposición al tránsito desde el fin del primer comienzo al otro comienzo, ingresa el hombre acaso no sólo en un "período" aún no sido, sino en un ámbito de la historia enteramente otro. El fin del primer comienzo se extenderá todavía por largo tiempo al tránsito, sí, hasta el otro comienzo.

El tránsito mismo permanecerá siendo lo más cuestionable y ante todo lo más desconocido, mientras ciertamente la historia del fin continúe transcurriendo, medida según los acontecimientos, más "vital" y "veloz" y confusamente que nunca. El hombre, pocos y no conociéndose, se preparará en el espacio-de juego-temporal del ser-ahí y se concentrará en una cercanía al ser [Seyn] que tiene que permanecer extraña a todas las "cercanías vitales". La historia del ser [Seyn] conoce en largos espacios de tiempo, que para ella son sólo instantes, insólitos eventos. Los eventos como tales: la asignación de la verdad al ser [Seyn], el hundimiento de la verdad, la consolidación de su inesencia (de la corrección), el abandono del ser del ente, el ingreso del ser [Seyn] a su verdad, el atizamiento del fuego hogareño (de la verdad del ser [Seyn]) como del sitio solitario del paso del último dios, el relampagueo de la singularidad única del ser [Seyn]. Mientras la destrucción del mundo vigente como autodestrucción vocifera hacia el vacío sus triunfos, se concentra la esencia del ser [Seyn] en su apelación suma: como acaecimiento-apropiador *ad*judicar al ámbito de decisión sobre la divinidad de los dio-

228

ses el fundamento y el espacio-de juego-temporal, es decir, el ser-ahí, en lo único de su historia.

El ser [Seyn] como evento-apropiador es la victoria de lo inevitable en el atestiguamiento del dios. ¿Pero si el ente se dispone en el ensamble del ser [Seyn]; si al hombre le es otorgada la singularidad del ocaso en lugar de la devastación en una progresiva continuidad? El ocaso es la reunión de toda grandeza en el instante de la disposición a la verdad de la singularidad y unicidad del ser [Seyn]. El ocaso es la más íntima cercanía al rehuso, en el que el evento se obsequia al hombre.

El ingreso del hombre a la historia del ser es incalculable e independiente de todo progreso o decadencia de la "cultura", mientras la "cultura" misma signifique la consolidación del abandono del ser del ente y ejerza el creciente enredo de la esencia humana en su "antropologismo" o hasta haga retroceder una vez más al hombre al desconocimiento cristiano de toda verdad del ser [Seyn].

117. El salto

La meditación "fundamentalontológica" (fundamentación de la onto*logía* como su superación) es el *tránsito* del fin del primer comienzo al otro comienzo. Pero este tránsito es a la vez el arranque para el salto, sólo a 229 través del cual un comienzo y sobre todo el otro, como constantemente aventajado por el primero, puede comenzar.

Aquí en el tránsito se prepara la decisión más originaria y por ello más histórica, ese o - o, al que no queda escondite y circuito alguno de elusión: *o* quedar detenido en el fin y su salida, es decir, renovadas variaciones de la "metafísica", que se tornan cada vez más groseras y carentes de fundamento y *meta* (el nuevo "biologismo" y semejantes), *o* comenzar el otro comienzo, es decir, estar resuelto a su larga preparación.

Pues bien, pero dado que el comienzo sólo acaece en el salto, también esta preparación tiene que ser ya un saltar y como preparatoria a la vez procediendo y lanzándose desde la confrontación (pase) con el primer comienzo y su historia.

Lo todo otro del otro comienzo frente al primero es aclarable a través de un decir, que aparentemente juega sólo con una *inversión*, mientras en verdad todo se transforma.

En el primer comienzo el ser (la entidad) es pensado [erdacht] (a través del νοεῖν y λέγειν), sacado de y puesto en lo abierto de su dominio, a fin de que el ente mismo se muestre. A consecuencia de este comienzo el ser (la entidad) deviene entonces la ὑπόθεσις, más precisamente el ἀνυπόθετον, a cuya luz todo ente y no-ente se hace presente. Y de este

modo reina el ser [Seyn] a causa del ente. Pero esta referencia fundamental experimenta, pues, dos interpretaciones, que luego se acoplan y mezclan: el "ser" como summum ens deviene *causa prima* del ente como ens creatum; el ser como essentia, idea deviene el *a priori* de la objetividad de los objetos.

El ser se convierte en lo más común, vacío y conocido y a la vez el máximo ente, como esa causa, "el absoluto".

En todas las variaciones y secularizaciones de la metafísica occidental ha de reconocerse nuevamente esto: el ser al servicio del ente, aun cuando como causa tenga aparentemente el dominio.

Pero en el otro comienzo está el ente, para que a la vez lleve el claro, en el cual está, claro que se esencia como claro del ocultarse, es decir, del ser [Seyn] como evento. 230

En el otro comienzo todo ente es ofrendado al ser [Seyn], y recién a partir de aquí el ente como tal recibe su verdad.

Pero el ser [Seyn] se esencia como el evento, el sitio instantáneo de la decisión acerca de cercanía y lejanía del último dios.

Aquí, en la inevitable habitualidad del ente, el ser [Seyn] es lo más inhabitual; y este extrañamiento del ser [Seyn] no es un modo de aparición del mismo sino él mismo.

A la inhabitualidad del ser [Seyn] corresponde en el ámbito fundacional de su verdad, es decir, en el ser-ahí, la singularidad de la muerte.

El júbilo más terrible tiene que ser el morir de un dios. Sólo el hombre "tiene" la distinción de estar ante la muerte, porque el hombre es con instancia en el ser [Seyn]: la muerte, el testimonio sumo del ser [Seyn].

En el otro comienzo la verdad del ser [Seyn] tiene que ser osada como fundación, pensar [Erdenkung] del ser-ahí.

Sólo en el ser-ahí es fundada para el ser [Seyn] esa verdad, en la que todo ente es sólo a causa del ser [Seyn], del ser [Seyn] que resplandece como huella del camino del último dios. A través de la fundación del ser-ahí se transforma el *hombre* (buscador, cuidador, custodio).

Esta *transformación* crea el espacio de las otras necesidades de la decisión sobre cercanía y lejanía de los dioses.

118. El salto

es el proyecto extremo de la esencia del ser [Seyn], de manera que nos ponemos a nosotros (mismos) en lo así inaugurado, devenimos encarecidos y sólo a través del acaecimiento nosotros mismos. ¿Pero no tiene, sin embargo, un ente que permanecer *conductor* para la determinación esencial del ser [Seyn]? Pero ¿qué significa aquí conductor? Que de un ente 231

dado previamente destaquemos el ser como lo más general suyo, sólo sería un *suplemento* en la captación. Quedaría la pregunta de por qué y en qué sentido el ente nos está "siendo". Siempre hay antes un proyecto, y queda sólo la pregunta de si el que proyecta como arrojador mismo salta o no al trayecto, el inaugurante (cfr. El pase, El primer comienzo); si el proyecto mismo como acaecimiento es experimentado y sostenido desde el evento o si lo que aparece en el proyecto sólo como lo que surge (φύσις - ἰδέα) es repuesto en sí en la presentificación que se desprende.

Pero ¿de dónde el fundamento de la decisión sobre la dirección y amplitud del proyecto? Se subordina la determinación de la esencia del ser [Seyn] a la arbitrariedad o a una necesidad suma y con ello a una *indigencia*? Pero la indigencia es respectivamente diferente según la época del ser y su historia; la ocultación de la historia del ser (cfr. La resonancia, 57. La historia del ser [Seyn] y el abandono del ser [Seyn]).

En el otro comienzo rige el salto al centro de quiebre del viraje del evento, para de este modo preparar sabiendo –preguntando–, disponiendo un estilo, al ahí con respecto a su fundación.

Nunca podremos concebir el ente a través de explicación y derivación de otro ente. Sólo se puede saber desde su fundación en la verdad del ser [Seyn].

Pero cuán raramente avanza el hombre hacia esta verdad; cuán fácil y rápidamente se entiende con el ente y permanece así expropiado del ser. Cuán forzosa parece la superfluidad de la verdad del ser.

232

*119. El salto en la preparación a través del preguntar de la pregunta fundamental**

Para ello es necesario el saber acerca de la pregunta conductora y el tránsito. La pregunta conductora misma, sabible sólo en su historia hasta ahora oculta (cfr. El pase, 110. La ἰδέα, el platonismo y el idealismo).

1. El primer comienzo y su fin abarca toda la historia de la pregunta conductora desde Anaximandro hasta Nietzsche.
2. La pregunta conductora inicialmente no es preguntada en formulación interrogativa expresa, pero por ello tomada tanto más originariamente y respondida determinantemente: el ascenso del ente, presenciarse del ente como tal en su verdad; ésta fundada en el λόγος (reunión) y νοεῖν (per-cepción).

* Cfr. El pase.

3. El camino desde aquí hasta la primera formulación interrogativa en Aristóteles y en adelante conductora; la esencial preparación a través de Platón; la confrontación aristotélica con el primer comienzo, que a través de ello a la vez llega a los sucesores en una interpretación fijada.
4. La repercusión de la formulación interrogativa, que ahora nuevamente retrocede pero sin embargo domina todo en el resultado y los caminos (teoría-de las categorías; teo-logía); la transformación del todo a través de la teología cristiana; en *esta* figura permanece entonces el primer comienzo sólo histórico, hasta en Nietzsche a pesar de su descubrimiento del pensador inicial como hombre de rango.
5. De Descartes a Hegel una renovada transformación, pero ningún cambio esencial; retoma de la conciencia y la absoluta certeza; en Hegel se realiza por primera vez un intento *filosófico* de una historia de la pregunta por el ente, desde la posición fundamental ganada del saber absoluto.
6. Lo que se encuentra entre Hegel y Nietzsche es multiforme, en ninguna parte originario en lo metafísico, tampoco Kierkegaard. 233

*

A diferencia de la pregunta conductora, la pregunta fundamental se eleva como pregunta *formulada*, con la formulación misma de la pregunta, para desde ésta, retrocediendo, lanzarse a la experiencia fundamental originaria del pensar de la verdad del ser [Seyn].

Pero la pregunta fundamental tiene también como pregunta *formulada* un carácter totalmente otro. No es la continuación de la formulación interrogativa de la pregunta conductora en Aristóteles. Pues surge inmediatamente de una necesidad de la indigencia del *abandono del ser*, ese acaecer que está esencialmente co-condicionado a través de la historia de la pregunta conductora y su desconocimiento.

El traslado a la esencia del ser [Seyn] y con ello el preguntar de la pregunta previa (esencia de la verdad) es diferente de toda objetivación del ente y de todo acceso inmediato a éste; aquí o es el hombre en general olvidado, o el ente como algo cierto es asignado al "yo" y a la conciencia. Por el contrario: la *verdad* del ser [Seyn] y con ello la esencia de la verdad se esencia sólo en la instancia en el ser-ahí, en la experiencia de arrojo al ahí desde la pertenencia al clamor del evento.

*

Para que, no obstante, este todo otro preguntar como subsistencia del ser-ahí en general sea promovido a una posibilidad decidible, tiene

en primer lugar que intentarse, a partir de la pregunta conductora, crear, a través de su completo despliegue, un tránsito al salto a la pregunta fundamental; nunca un tránsito inmediato a ésta. Tiene que ser hecho visible, que y por qué en la pregunta conductora la pregunta por la verdad (sentido) del ser [Seyn] permanece impreguntada. Esta pregunta 234 impreguntada es la pregunta fundamental, *vista* en el círculo visual del camino de la pregunta conductora, vista sólo indicadoramente; el tiempo como verdad del ser [Seyn]; éste inicialmente experimentado como presenciarse en las diferentes figuras.

Ser y tiempo es el *tránsito* al salto (preguntar de la pregunta fundamental). Por ello, mientras este intento se disponga como "filosofía existencial", queda todo inconcebido.

El "tiempo" como temporalidad, mentada la originaria unidad del éxtasis que se aclara-oculta, da el fundamento próximo para la fundación del ser-ahí. Con este planteo no ha de ser de algún modo retenida la forma vigente de responder, ni siquiera ser reemplazada, o sea en lugar de las "ideas" o bien de su deformación en el siglo XIX, en lugar de los "valores", ser puestos otros "valores" o ya ningún valor más. Antes bien, aquí "tiempo" y correspondientemente todo lo que es comprendido bajo el título de "existencia" tiene una significación de todo otro tipo, a saber la de la fundación del sitio abierto de la instantaneidad para un ser histórico del hombre. Porque todas las decisiones, hasta ahora en el ámbito "de las ideas" y del "ideal" ("concepciones de mundo", ideas culturales y semejantes), ya no son decisión alguna, porque ya no ponen en pregunta su *espacio* decisional y todavía menos la verdad misma como verdad del ser [Seyn], por ello la meditación tiene que dirigirse primero hacia la fundación de un espacio decisional, es decir, tiene que ser experimentada antes la indigencia de la ausencia de indigencia, el abandono del ser. Pero donde en el sentido vigente, aunque con préstamos exteriores de la "filosofía existencial", todo sigue en el ámbito de "cultura" e "idea" y "valor" y "sentido", allí, visto *según la historia del ser* y desde el pensar inicial, el abandono del ser es renovadamente afianzado y la ausencia de indigencia en cierto modo elevada a principio.

Nada está vislumbrado aquí de la *incomparabilidad* de la posición fundamental en el otro comienzo. El que el salto, aquí como pregunta por la esencia de la verdad misma, antes que todo lleva al hombre al espacio de juego de la acometida y de la falta de advenimiento y huida de los dioses. Sólo esto puede querer el otro comienzo. Calculado desde 235 lo vigente, esto significa la *renuncia* a una validez y empleo en el sentido de una "concepción de mundo", y "teoría" y anuncio.

No *anuncio* de nuevas teorías en una atascada empresa humana, sino *remoción* del hombre de la ausencia de indigencia a la indigencia de la ausencia de indigencia como la extrema.

120. El salto

Si supiéramos la ley del advenimiento y huida de los dioses, entonces captaríamos algo primero de la acometida y falta de la verdad y con ello del esenciarse del ser [Seyn].

Ser [Seyn] no es, como mienta un largamente acostumbrado representar que está en el ámbito decadente del primer comienzo, la propiedad más general y con ello la más vacía determinación del ente, como si conociéramos "el ente" y sólo rigiera sustraer eso "general".

Ser [Seyn] tampoco es el hiperente, que causara todo "ente" restante presuntamente conocido y de un modo u otro lo abarcara.

Ser [Seyn] se esencia como la verdad del ente. Sobre esto está ya decidido con el esenciarse del ser [Seyn], captado aún tan groseramente y con rodeos. De este modo recae la decisión sobre la verdad, en todo respecto, en el salto al esenciarse del ser [Seyn].

¿Qué mentamos con esta palabra "salto", aquí, como toda otra fácilmente malinterpretable?

El salto es el dar-el salto de la disposición a la pertenencia al evento. Acometida y falta de advenimiento y huida de los dioses, el evento, no es forzable según el pensar, bien por el contrario es para poner a disposición pensadamente lo abierto, que como espacio-tiempo (sitio instantáneo) hace accesible y estable en el ser-ahí el quiebre del ser [Seyn]. Sólo aparentemente es cumplido el evento a través del hombre, en verdad 236 acaece el ser humano como histórico a través del acaecimiento-apropiador que reclama al ser-ahí así o así. La acometida del ser [Seyn] que ha sido decidida para el hombre histórico, nunca se manifiesta a éste inmediatamente, sino oculta en los modos del abrigo de la verdad. Pero la acometida del ser [Seyn], insólita y ahorrativa en sí, llega siempre desde la *ausencia* del ser [Seyn], cuyo ímpetu y eficacia no son menores que los de la acometida.

El ser [Seyn], como el esenciarse del evento, no es por ello un mar vacío, indeterminado de lo determinable al que, ya "siendo", saltamos desde cualquier lugar, sino que el salto hace surgir primero el ahí, como perteneciente acaecido en el clamor, como el sitio instantáneo del en alguna parte y cuando.

Todo el quiebre del ser [Seyn] está con ello ya decidido conjuntamente en dirección de su inicial manifestación y ocultación. Y puede ser que también el otro comienzo pueda retener nuevamente el evento sólo en un único resplandecer y abrigarlo como claro, correspondientemente a cómo en el primer comienzo sólo la φύσις y ésta apenas y por un instante llegó a la reunión (λόγος).

Al salto llegan siempre sólo pocos y éstos en diferentes sendas. Siempre son las del fundar creador-oferente del ser-ahí, en cuyo espacio-tiempo

el ente como ente es custodiado y con ello abrigada la verdad del ser [Seyn]. Pero éste está siempre en extrema ocultación, el éxtasis en lo incalculable y singular, en la cresta más aguda y elevada, que constituye el *a lo largo* del a-bismo de la nada y aún funda el abismo.

Claro y ocultamiento, constituyendo el esenciarse de la verdad, nunca pueden por ello ser tomados como curso vacío y objeto de "conocimiento", como de un representar. Claro y ocultación son extasiando-encantando el evento mismo.

Y donde y mientras subsista la apariencia, como si se diera una inauguración vacía, en sí realizable de una inmediata accesibilidad al ente, 237 allí está el hombre, entonces, sólo en el antecampo ya no y aún nunca concebido del abandono, que quedó restante y de este modo es dejado como resto y mantenido por una huida de los dioses.

El salto más propio y amplio es el del *pensar.* No como si a partir del *pensar* (enunciado) la esencia del ser [Seyn] fuera determinable, sino porque aquí, en el *saber* acerca del evento, el quiebre del ser puede ser atravesado lo más ampliamente y las posibilidades del abrigo de la verdad en el ente medidas lo más ampliamente.

El pensar, como inicial, funda el espacio-tiempo en su estructura de éxtasis y encantamiento y atraviesa el quiebre del ser [Seyn] en la singularidad, libertad, casualidad, necesidad, posibilidad y realidad de su esenciarse.

Pero la fundación del espacio-tiempo no proyecta ninguna tabla vacía de categorías, sino que como pensar *inicial* es íntimamente histórico, es decir, determinado a partir de la indigencia de la ausencia de indigencia, se anticipa en las necesidades de los abrigos esenciales de la verdad y del saber conductor acerca de ella.

La indigencia de la ausencia de indigencia, cuando estalla, da con la falta de advenimiento *y* huida de los dioses. Este faltar es tanto más inquietante cuanto por más tiempo y aparentemente de modo estable se conserven iglesias y formas de servicio de un dios y sean en ello impotentes para fundar aún una verdad originaria.

El salto es lanzamiento sabedor a la instantaneidad del sitio de acometida, de ese primero, que salta el abrigo del acaecimiento en la palabra indicadora (cfr. El esenciarse del ser [Seyn]).

121. El ser [Seyn] y el ente

Pon en un platillo de la balanza todas las cosas y lo presente ante la mano, además las maquinaciones, en las que lo entumecido suyo está consolidado, y pon en el otro platillo el proyecto de ser [Seyn], además el peso del arrojo del proyecto, ¿hacia dónde se inclinará la balanza? Hacia

el lado de lo presente ante la mano, para hacer saltar a lo ineficaz la impotencia del proyecto. 238

¿Pero quién es el ponderador de esta balanza y qué es lo presente ante la mano y qué se desencadena en las maquinaciones? Todo esto nunca alcanza la verdad del ser [Seyn], sino que sólo se da la apariencia del fundamento y de lo ineludible, en tanto se sustrae a la verdad y desearía negar como algo vano a su primero, la presencia ante la mano.

¿Quién ha encargado esa balanza del mercado y quién exige que todo sea ponderado sólo sobre ella?

¿Quién salta por encima de este pesar y osa lo imponderable y repone al ente en el ser [Seyn]?

Sin embargo, ¿dónde está el espacio para obtener esto? ¿No tiene, por cierto, que estar lo ponderable para que se esencie la verdad del ser [Seyn]?, ¿no tiene, por cierto, que ser osado lo imponderable y sólo en la balanza?

Siempre el ente excederá y ahuyentará en lo próximo, habitual y continuo al ser [Seyn]. Y ello no cuando el ente mismo, reunido en sí, se despliegue, sino entonces cuando el ente se convierta en objeto y estado de maquinaciones disimuladoras y se disuelva en lo no ente. Aquí acaece el extremo *malbaratamiento* del ser [Seyn] en lo público más habitual del ente tornado indiferente.

¿Medimos a partir de aquí la no verdad en la que tiene que caer el ser [Seyn]? ¿Evaluamos su verdad, que frente al malbaratamiento se esencia como el puro rehuso y tiene para sí la singularidad y el pleno extrañamiento?

Tiene que encontrarse las sendas y pasajes más serenos y escarpados, para conducir fuera de la habitualidad y mal uso del ser [Seyn], ya demasiado duraderos y fundar para éste el sitio de su esenciarse en lo que como evento mismo acaece-apropiadoramente, en el ser-ahí.

122. El salto
(el proyecto arrojado)

239

es la realización del proyecto de la verdad del ser [Seyn] en el sentido del ingreso a lo abierto, de modo que el arrojador del proyecto se experimenta como arrojado, es decir, acaecido-apropiadoramente a través del ser [Seyn]. La inauguración a través del proyecto es sólo tal cuando sucede como experiencia del estar arrojado y con ello de la pertenencia al ser [Seyn]. Ésta es la diferencia esencial frente a todo tipo de conocimiento sólo *trascendental* con respecto a las condiciones de posibilidad (cfr. El salto, 134. La referencia de ser-ahí y ser [Seyn]).

Pero el estar arrojado se atestigua, y se atestigua sólo en los acaecimientos fundamentales de la oculta historia del ser [Seyn] y a saber

para nosotros sobre todo en la indigencia del abandono del ser y en la necesidad de decisión.

En cuanto el arrojador proyecta, dice pensantemente "acerca del evento", se descubre que él mismo, cuanto más proyectante se hace, tanto más arrojado es ya el arrojado.

En la inauguración del esenciarse del ser [Seyn] se hace manifiesto que el ser-ahí nada produce, a no ser tomar al vuelo el contraimpulso del acaecimiento-apropiador, es decir, ingresar en éste y tan sólo así hasta devenir sí mismo: el custodio del proyecto arrojado, *el fundador fundado del fundamento.*

123. El ser [Seyn]

Osemos la palabra inmediata:

El ser [Seyn] es el estremecimiento del diosar (del sonido previo de la decisión de los dioses sobre su dios).

Este estremecimiento amplía el espacio-de juego-temporal, en el que él mismo llega a lo abierto como rehuso. De este modo el ser [Seyn] "es" el evento-apropiador del acaecimiento-apropiador del ahí, de eso abierto, en el que él mismo se estremece.

240 Hacia esto extremo tiene que ser pensado el ser [Seyn]. Pero así se aclara como lo más finito y rico, *más abismoso* de su propia intimidad. Pues nunca es el ser [Seyn] una determinación del dios mismo, sino que el ser [Seyn] es aquello que el diosar del dios necesita, para permanecer sin embargo completamente diferenciado de ello. El ser (como la entidad de la metafísica) no es la determinación más elevada y pura del θεῖον y deus y del "absoluto", ni tampoco lo que pertenece a esta interpretación, el techo más común y vacío para aquello que no "es" no.

Pero como rehuso el ser [Seyn] no es el mero retiro y deducción, sino por el contrario: rehuso es intimidad de una asignación. Es a-signado en el estremecimiento el claro del ahí en su abismosidad; el ahí es asignado como lo por fundar, como ser-ahí.

Así, a través de la verdad del ser [Seyn] (pues eso es este claro asignado) el hombre es reivindicado originaria y diferentemente. El hombre es a través de esta reivindicación del ser [Seyn] él mismo nombrado como guardián de la verdad del ser [Seyn] (ser-humano como "cuidado", fundado en el ser-ahí).

El rehuso es la más íntima coacción de la indigencia más originaria, de nuevo inicial, hacia la necesidad de *legítima-defensa**.

* Heidegger escribe "Not-wehr", que traducimos por "legítima-defensa" reproduciendo el

La esencial legítima-defensa no ha de prohibir la indigencia, para apartarla, sino que, defendiéndose de ella, tiene precisamente que preservarla y extenderla a la decisión según el ampliarse del estremecimiento.

De este modo el ser [Seyn], como rehuso asignante, es el acaecimiento-apropiador del ser-ahí.

Mas este acaecimiento-apropiador tiene la tendencia a lo propio como es-tremecimiento del diosar, que necesita el espacio-de juego-temporal para su propia decisión.

Pero la vigilancia del hombre es el fundamento de otra historia. Pues no se realiza como mero no perder-de-vista algo presente ante la mano, sino que este velar es fundante. Tiene que emplazar y abrigar la verdad 241 del ser [Seyn] en el "ente" mismo, que de este modo recién nuevamente –ingresando en el ser [Seyn] y su extrañamiento– despliega la encantadora simplicidad de su esencia y pasa por alto toda maquinación y se ha sustraído a la vivencia en la erección de otro dominio, es decir, de su ámbito, que el último dios ha acaecido-apropiadoramente .

Sólo a través de grandes hundimientos y vuelcos del ente llega éste, forzado a la maquinación y la vivencia y ya entumecido como no ente, a ceder ante el ser [Seyn] y con ello a su verdad.

Todo débil mediar y salvar sólo enreda al ente aun más en el abandono del ser y convierte al olvido del ser en la única forma de verdad, a saber, de lo no verdad del ser [Seyn].

Cómo debía ganar aquí aun el mínimo espacio la sospecha *de que el rehuso es el primer sumo obsequio del ser [Seyn], su esenciarse inicial mismo.* Acaece como la sustracción, que involucra en la calma, en la que la verdad según su esencia llega nuevamente a decisión, de si puede ser fundada como el claro para el ocultarse. Este ocultarse es el desocultar del rehuso, el hacer pertenecer a lo extraño de otro comienzo.

124. El salto

Elevar el esenciarse del ser [Seyn] a la palabra que concibe, ¿qué riesgo se encuentra en tal proyecto?

Este saber, tal inaparente atrevimiento, sólo puede ser soportado en la disposición fundamental de la retención. Pero entonces sabe también que todo intento de fundamentar y explicar el riesgo desde fuera y con

---

guión a través del cual subraya la palabra raíz "Not", indigencia, que juega también en "Notwendigkeit", necesidad, y el sentido básico de esta familia de palabras. [N. de la T.]

242 ello no a partir de lo que osa, queda detrás de lo osado y lo socava. ¿Pero no permanece entonces, sin embargo, en una arbitrariedad? Ciertamente sólo falta aún la pregunta acerca de si esa arbitrariedad no es la suma necesidad de una indigencia coaccionante, de esa indigencia que el decir pensante del ser fuerza a la palabra.

125. Ser [Seyn] y tiempo

El "tiempo" debiera hacerse experimentable como el espacio-de juego "extático" de la verdad del ser [Seyn]. El éx-tasis en lo aclarado debiera fundar al claro mismo como lo abierto, en lo que el ser [Seyn] se reúne en su esencia. Tal esencia no puede ser demostrada como algo presente ante la mano, su esenciarse debe ser aguardado como un golpe. Lo primero y durable permanece: poder esperar en este claro hasta que advengan las señas. Pues el pensar ya no tiene el favor del "sistema"; es histórico en el único sentido de que tan sólo el ser [Seyn] mismo como evento-apropiador recién lleva toda historia y por ello nunca puede ser calculado. En lugar de la sistemática y de la derivación ingresa la disposición histórica hacia la verdad del ser [Seyn].

Y ello exige antes que esta verdad misma, a partir de su esencia que apenas resuena, cree ya sin embargo los rasgos-fundamentales de su sitio (el ser-ahí), en cuyo constructor y guarda tiene que transformarse el sujeto del hombre.

Sólo de la realización de esto preparatorio de nuestra historia se trata en la pregunta por el ser. Todos los "contenidos" y "opiniones" y "caminos" en particular del primer intento de *Ser y tiempo* son casuales y pueden desaparecer.

Pero tiene que permanecer el alcance del espacio-de juego-temporal del ser [Seyn]. Este alcance toma a cada quien se ha hecho bastante fuerte para examinar a fondo las primeras decisiones, en cuyo ámbito una seriedad sabedora rige con la época en la que permanecemos apropiados, que ya no se escandaliza de lo bueno y malo, decadencia y salvación de la tradición, bondad y violencia, que sólo ve y toma lo que *es*, 243 para a partir de este ente, en el que reina la inesencia como algo esencial, salir auxiliando en el ser [Seyn] y llevar la historia a su fundamento de propia talla.

De allí que *Ser y tiempo* no sea ningún "ideal" y ningún "programa", sino el comienzo que se prepara del esenciarse del ser [Seyn] mismo, no lo que *nosotros* pensamos [erdenken] sino lo que *nos* fuerza, supuesto que nos hayamos hecho maduros para ello, a un pensar que no da una teoría ni motiva un proceder "moral", ni asegura la "existencia", que más bien "sólo" funda la verdad como el espacio-de juego-temporal, en el

que el ente pueda devenir nuevamente siendo, es decir, para custodia del ser [Seyn].

Porque se requiere algunas y distinguidas de estas custodias para en general hacer surgir el ente en sí, tiene que estar el arte, que pone en su *obra* la verdad.

126. El ser [Seyn] y el ente y los dioses

Antiguamente la entidad se convirtió en el máximo ente (ὄντως ὄν), y a consecuencia de esta opinión el ser [Seyn] se convirtió en la esencia de dios mismo, por lo que el dios fue concebido como la causa conformadora de todo ente (la fuente del "ser" y por ello necesariamente aún el "ser [Seyn]" supremo, el máximo ente).

Ello suscita la apariencia de ser con esto el ser [Seyn] (porque desplazado a este máximo ente) valorado sumamente y conforme a ello alcanzado también en su esencia. Y sin embargo esto es el desconocimiento del ser [Seyn] y el eludir la pregunta por él.

El ser [Seyn] alcanza sólo su magnitud, cuando es reconocido como lo que el dios de los dioses y todo diosar *requieren*. Lo "requerido" se opone a toda utilización. Pues es el evento-apropiador del acaecimiento-apropiador* del ser-ahí, donde es fundado el calmo sitio, en tanto del esenciarse de la verdad, el espacio-de juego-temporal del paso, el indefenso en medio, que desencadena la tempestad del acaecimiento-apropiador. 244

El ser [Seyn] no es ni nunca más ente que el ente, pero tampoco menos no ente que los dioses, porque éstos de ninguna manera "son". El ser [Seyn] "es" el entre, en medio del ente y los dioses y por entero y en todo aspecto incomparable, "empleado" por éstos y sustraído a aquél.

Por ello sólo al-canzable en el salto al abandono del ser como diosar (rehuso).

127. El quiebre

es el despliegue que en sí permanece de la intimidad del ser [Seyn] mismo, en tanto lo "experimentemos" como el rehuso y la negativa. Si se quisiera, sin embargo, intentar lo imposible y captar la esencia del ser

* A pesar de derivarse ambos sustantivos, 'Er-eignis' y 'Er-eignung' del mismo vervo 'ereignen', traducimos siempre el primero por 'evento', para corresponder al sentido de imprevista actualidad que el autor pretende darle, y el segundo por 'acaecimiento' en el sentido general del mismo. Como ya se ha indicado, agregamos el adjetivo 'apropiador' toda vez que el autor separa el prefijo 'er' para subrayar el sentido de 'eignen', apropiar. [N. de la T.]

[Seyn] con ayuda de las "modalidades" "metafísicas", entonces se podría decir: el rehuso (el esenciarse del ser [Seyn]) es la suma realidad de lo sumo posible como posible y con ello la primera necesidad, por cierto deducida la procedencia de las "modalidades" de la οὐσία. Esta "aclaración" del ser [Seyn] se extrae de su verdad (del claro del ser-ahí) y se reduce al simple presente ante la mano en sí, a la más desierta devastación que le puede tocar al ente. Y cuando ésta hasta es transferida al ser [Seyn] mismo. Antes bien, tenemos que intentar pensar el quiebre desde esa esencia fundamental del ser [Seyn], gracias a la cual es el reino decisorio para la contienda de los dioses. Esta contienda juega por su advenimiento y huida, contienda en la cual los dioses tan sólo diosan y ponen su dios a decisión.

El ser [Seyn] es el estremecimiento de este diosar, el estremecimiento como la ampliación del espacio-de juego-temporal, en el que él mismo como rehuso acaece-apropiadoramente su claro (el ahí).

La intimidad de este estremecimiento requiere el más abismoso quiebre, y en éste la inagotabilidad del ser [Seyn] se hace pensar (erdenken) presintiendo.

245

128. El ser [Seyn] y el hombre

¿De dónde le viene al hombre el presentimiento y la representación del ser [Seyn]? De la experiencia del ente, se responde de buena gana. ¿Pero cómo se mienta esto? ¿Permanece la experiencia del ente sólo como un motivo, *el* motivo de ese representar del ser [Seyn], o es el ser [Seyn] como entidad inmediatamente tomado "junto a" y "en el" ente? Además se encuentra enseguida ante nosotros la pregunta planteada a menudo: ¿cómo puede alguien experimentar ente como ente sin saber acerca del ser [Seyn]?

¿O viene al hombre el presentimiento del ser [Seyn] precisamente no del ente, sino de lo único de igual rango que el ser [Seyn], porque le permanece perteneciente, de la nada? ¿Pero cómo entendemos aquí la nada? (cfr. El salto, 129. La nada). *Como el exceso del puro rehuso. Cuanto más rica la "nada", tanto más simple el ser [Seyn].*

Pero primero se trata de fundar la *verdad* del ser [Seyn]. Sólo entonces tomamos a la capciosa palabra "nada" lo vano y le prestamos la fuerza de la remisión a la *a*-bismosidad del ser [Seyn].

¿Viene sólo al hombre el presentimiento del ser [Seyn]? ¿De dónde sabemos esto exclusivo? ¿Y es este presentir el ser [Seyn] la primera y esencial respuesta a la pregunta *qué* sea el hombre? Pues la primera respuesta a esta pregunta es el cambio de esta pregunta a la forma: *quién* sea el hombre.

El hombre presiente al ser [Seyn], es el presintiente del ser [Seyn],

porque el ser [Seyn] le acaece-apropiadoramente, y a saber de modo que el acaecimiento-apropiador primero necesita un sí-propio, un *sí mismo*, cuya mismidad el hombre ha de sostener en *la* instancia, que estando en el ser-ahí hace al hombre convertise en *ese* ente que tan sólo es alcanzado en la pregunta-quién.

129. *La nada*

246

El ser [Seyn], visto desde el ente, *no* "es" el ente: el no ente y así, según el concepto habitual, la nada. Ante esta explicación no hay consideración que alegar, sobre todo cuando el ente es tomado como lo objetivo y presente ante la mano y la nada precisamente como la plena negación del ente así mentado. Con lo que el negar mismo tiene el carácter del enunciado objetivo.

Esta determinación "negativa" de la "nada", referida al concepto objetivo de "ser" tan general y vacío es en todo caso lo "más vano", con respecto a lo cual cualquiera enseguida y fácilmente se torna desfavorable. Si nuestro preguntar debiera concernir sólo a esta concedida (pero sin embargo todavía no concebida) vanidad, entonces no podría reivindicar poner en cuestión a la metafísica y determinar más originariamente la pertenencia de ser [Seyn] y nada.

¿Mas cómo si el ser [Seyn] mismo fuera lo que se sustrae y se esenciara como rehuso? ¿Es éste una vanidad u obsequio sumo? ¿Y aun está la "nada" sólo gracias a *esta no*edad del ser [Seyn] mismo llena de ese "poder" *a*signante, de cuya estabilidad surge todo "crear" (devenir más ente del ente)?

Cuando pues el abandono del ser pertenece al "ente" de la maquinación y de la vivencia, ¿puede aquí maravillar si la "nada" es malentendida como sólo lo vano?

Cuando el sí del "hacer" y del "vivenciar" determina de suerte tan exclusiva la realidad de lo real, ¡cuán reprochablemente tiene entonces que excluirse todo no [nein] y no [nicht]! Pues siempre pende la decisión sobre el no [Nicht] y no [Nein] del modo como simplemente se eleva de manera inmediata y sin reparo el sí corriente *al* sí que presta la medida a todo no [Nein].

Por cierto el decir sí esencial, "creador", es más difícil y raro de lo que la concordancia corriente con lo transitable, captable y satisfactorio quisiera reconocer. Por ello los medrosos y los despreciadores del no [Nein] 247 tienen primero que ser interrogados siempre por *su* "sí". Y entonces se muestra a menudo que ellos mismos ni siquiera están seguros de su sí. ¿Debiera ser éste el fundamento que los hace convertirse en los presuntos adversarios intrépidos de la "nada"?

Y, por último, el sí y el no [Nein], ¿de qué origen son ambos junto con su diferencia y oposición? Y aún otra cosa: ¿quién fundó la diferencia de la afirmatividad y negatividad, el *y* de lo afirmable y negable? Aquí falla toda "lógica" y la metafísica más que nunca, puesto que concibe la entidad sólo a partir del *pensar.*

Lo contrario tiene que encontrarse en el esenciarse del ser [Seyn] mismo, y el fundamento es el acaecimiento-apropiador como rehuso, que es una asignación. Entonces sería hasta el no [Nicht] y el no [Nein] algo más originario* en el ser [Seyn].

130. La "esencia" del ser [Seyn]

Si esta esencia ha de ser nombrada en pocas palabras, entonces tal vez se logre en el giro:
El ser [Seyn] se esencia como el *evento de la fundación del ahí,* abreviando: como *evento.* Por cierto, todo queda aquí cercado por malinterpretaciones y aun cuando éstas han sido rechazadas, tiene que considerarse siempre que ninguna fórmula dice lo esencial, porque toda fórmula sólo cuida siempre de ser pensada y dicha en un plano y un aspecto. Sin embargo una primera aclaración puede ofrecer alguna ayuda para superar lo formulativo.

Evento *de* la fundación del ahí quiere ser mentado como genitivo objetivo, el ahí, esenciarse de la verdad en su fundación (algo más originario del *ser*-ahí) es acaecido-apropiadoramente, y la fundación misma *aclara el ocultarse,* el evento. *El viraje* y la pertenencia de la verdad (claro del ocultarse) a la esencia del ser [Seyn].

248 Tan sólo a partir de la esencia originaria de la verdad se determina lo verdadero y con ello el ente y a saber de modo que ahora el ente ya no *es,* sino que el *ser [Seyn]* origina al "ente". Por ello, en el otro comienzo del pensar el ser [Seyn] es experimentado como evento, de modo que esta experiencia como salto** modifica todas las referencias al "ente". En adelante, el hombre, es decir, el esencial y los pocos de su tipo, tiene que construir su historia desde el ser-ahí, es decir, previamente desde el ser [Seyn] al ente producir el ente. No sólo como hasta ahora, en que el ser [Seyn] es un olvidado pero inevitablemente sólo prementado, sino de

* Traducimos el comparativo 'das Ur-sprünglichere' simplemente por 'algo más originario', sin poder reproducir en castellano el recurso del autor de separar el prefijo para acentuar su sentido de origen. [N. de la T.]

** Traducimos aquí 'Erspringung' simplemente por 'salto', que en el texto guarda evidente relación con el anterior 'Entspringt', originarse, brotar de, sobre la base del verbo raíz 'springen', saltar, brotar, estallar. [N. de la T.]

modo que el ser [Seyn] propiamente carga su *verdad*, toda referencia al ente.

Ello exige la retención como disposición fundamental, que templa esa vigilancia en el espacio-tiempo para el paso del último dios.

Si este vuelco del hombre vigente, es decir, antes la fundación de una verdad más originaria en el ente de una nueva historia, se logra, no es calculable, sino obsequio o sustracción del acaecimiento mismo, aun cuando el esenciarse del ser [Seyn] haya sido ya pensado de antemano en la actual reflexión y sabido en los rasgos fundamentales.

El acaecimiento-apropiador de la fundación-del ahí exige, evidentemente, por parte del hombre una salida al encuentro, y ello significa en todo caso algo esencial y tal vez ya imposible para el hombre actual. Pues tiene que salir del estado fundamental actual, que implica nada menos que la negación de toda historia.

La *salida al encuentro* del hombre exige primero la más profunda disposición a la *verdad*, a preguntar por la esencia de lo verdadero bajo renuncia a todos los apoyos en lo correcto y arreglado de la maquinación.

En el otro comienzo ya no puede un ente, un determinado ámbito y circuito, tanto menos que el ente como tal, hacerse determinante para el ser [Seyn]. Aquí tiene que pensarse tan ampliamente fuera o mejor dentro en el ahí, que la verdad del ser [Seyn] resplandece originariamente. 249

El ser [Seyn] deviene lo extraño y, a saber, de modo que la fundación de su verdad aumenta la extrañeza y con ello conserva todo ente *de este* ser [Seyn] en su extrañamiento. Recién entonces se cumple la plena singularidad del evento-apropiador y de toda instantaneidad del ser-ahí a ella asignada. Recién entonces ha sido liberado desde su fundamento el más profundo deseo como lo *creador*, que en la más callada retención ha sido preservado de degenerar en un mero insuficiente ejercicio de ciegos impulsos.

131. El exceso en la esencia del ser [Seyn]
(el ocultarse)

El ex-ceso* no es ningún mero demasiado cuantitativo sino el sustraerse a toda apreciación y medida. Pero en este sustraerse *(ocultarse),* el ser [Seyn] tiene su más cercana cercanía en el claro del ahí, en tanto acaece-apropiadoramente al *ser*-ahí.

* Heidegger escribe 'Über-mass', que traducimos por 'ex-ceso', señalando la composición de la palabra y el sentido que se desprende literalmente: por encima de la medida. [N. de la T.]

El ex-ceso del acaecimiento pertenece a él mismo, no como propiedad, como si pudiera ser acaecimiento-apropiador sin el ex-ceso.

El ex-ceso evidentemente tampoco es lo más allá de algo supra-sensible, sino como acaecimiento-apropiador el forzamiento del ente.

El ex-ceso es el sustraerse de la *medida*, porque recién hace surgir y deja abierta la *contienda* y con ello el espacio de contienda y todo lo contrastable.

Pero la contienda del ser [Seyn] con el ente es el *ocultarse* de la retención de una originaria pertenencia.

De este modo, el acaecimiento tiene por doquier, en este obsequiante sustraerse, la esencia del *ocultarse,* que para esenciarse requiere el más amplio claro.

250

132. Ser [Seyn] y ente

Esta diferenciación está concebida desde *Ser y tiempo* como "diferencia ontológica" y ello con la intención de asegurar la pregunta por la verdad del ser [Seyn] frente a toda mezcolanza. Pero, de inmediato, esta diferenciación es impelida a la vía de la cual procede. Pues aquí la entidad se hace regir como la οὐσία, ἰδέα, y en su consecuencia la objetividad como *condición de posibilidad* del objeto. Por ello se requirió, en el intento de superación del primer planteo de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo* y sus irradiaciones (*Acerca de la esencia del fundamento* y el libro sobre Kant)* cambiantes intentos de adueñarse de la "diferencia ontológica", captar su mismo origen, es decir, su auténtica *unidad.* Por ello se requirió el esfuerzo de liberarse de la "condición de posibilidad" como de un retroceso sólo "matemático" y captar la verdad del ser [Seyn] desde su *propia* esencia (evento). De allí lo penoso y discrepante de esta diferenciación. Pues cuanto más necesaria es, pensada desde lo acostumbrado, para crear en general un primer horizonte para la pregunta por el ser [Seyn], tanto más funesta permanece sin embargo esta diferenciación. Pues esta distinción surge precisamente de un preguntar por el ente como tal (por la entidad). Pero por este camino nunca se puede alcanzar inmediatamente la pregunta por el ser [Seyn]. En otras palabras, esta diferenciación se convierte precisamente en una verdadera barrera, que ataja un preguntar de la pregunta por el ser [Seyn], en tanto se intenta bajo el presupuesto de la diferencia preguntar más allá de ella por su unidad. Esta unidad sólo puede permanecer siempre

* *Kant y el problema de la metafísica*, edición de *Obras completas*, tomo 3. Trad. castell. de G.I. Roth, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

el reflejo de la diferencia y nunca conducir al origen, a partir del cual esta distinción puede ser extraída como ya no originaria.

Por ello se trata no de sobrepasar al ente (trascendencia), sino de saltar por encima de esta diferencia y con ello de la *trascendencia* y preguntar inicialmente desde el ser [Seyn] y la verdad.

Sin embargo, en el pensar transitorio tenemos que soportar esta dis- 251 crepancia: *por una parte,* insertarse con esta diferenciación en una primera aclaración, y *por otra,* precisamente saltar por encima de esta diferenciación. Pero este saltar por encima acaece conjuntamente a través del *salto* como el sondeo del fundamento de la verdad del ser [Seyn], a través del salto al evento del ser-ahí.

*133. La esencia del ser [Seyn]**

El ser [Seyn] necesita del hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al ser [Seyn], para realizar su extrema determinación como ser-ahí.

¿Pero no se hace el ser [Seyn] *dependiente* de un otro, cuando este necesitar hasta constituye su esencia y no es sólo una consecuencia esencial?

¿Pero cómo podemos hablar de de-pendencia, donde este necesitar precisamente transforma lo necesitado en su fundamento y recién domina a su sí mismo?

¿Y cómo puede viceversa el hombre subordinar al ser, cuando sin embargo, precisamente su extravío en el ente tiene que dar lugar a convertirse en el acaecido-apropiadoramente y el perteneciente al ser [Seyn]?

Esta contraposición entre el necesitar y pertenecer constituye al ser [Seyn] como evento y lo primero que pensantemente nos incumbe es elevar a la simplicidad del saber y fundar en su verdad la oscilación de esta contraposición.

Pero en ello tenemos que renunciar a la costumbre de querer asegurar este esenciarse del ser [Seyn] como un representable a voluntad, para cada uno, en todo momento.

Antes bien ganamos la singularidad de la oscilación en su puro 252 ocultarse cada vez sólo en el salto-a, sabiendo que no alcanzamos aquí lo "último", sino el esenciarse de la calma, lo finalísimo y único como sitio instantáneo de la gran decisión sobre la ausencia y advenimiento de los dioses y *en ello* recién la calma de la guardia para el paso del último dios.

* Cfr. El salto, 166. Esenciarse y esencia.

La *singularidad* del ser [Seyn] (como evento), la *irrepresentabilidad* (ningún objeto), la suma *extrañeza* y el esencial *ocultarse* son instrucciones, siguiendo las cuales nos tenemos primero que disponer a presentir lo más insólito en contra de la evidencia del ser [Seyn], en cuya apertura estamos, aun cuando nuestro ser humano ejerza la mayoría de las veces el estar-ausente.

Esas instrucciones sólo se dirigen a, cuando *sobre todo soportamos* la indigencia del abandono del ser y nos *ponemos* a la decisión acerca de la ausencia y el advenimiento de los dioses.

Hasta qué punto esas instrucciones obtienen la disposición fundamental de la retención y hasta qué punto la retención predispone a la docilidad ante esas instrucciones.

134. La referencia de ser-ahí y ser [Seyn]

En *Ser y tiempo* por primera vez concebida como "comprensión de ser", siendo *comprender* tomar como proyecto y la proyección como *arrojada,* y ello quiere decir perteneciente al acaecimiento-apropiador a través del ser [Seyn] mismo.

Pero si desconocemos antes la extrañeza y *singularidad* (incomparabilidad) del ser [Seyn] y a uno con ello la esencia del ser-ahí, entonces caeremos demasiado fácilmente en la opinión de que esta "referencia" correspondería o sería hasta equiparable a aquélla entre sujeto y objeto [Objekt]. Sin embargo el ser-ahí ha superado toda subjetividad, y ser [Seyn] nunca es objeto [Objekt] y objeto [Gegenstand*], algo re-presentable; objetivable [gegenstandfähig] es siempre sólo un ente y aun aquí no cada uno.

253 Pero cómo, cuando la "subjetividad" es concebida como en Kant en tanto *trascendental* y con ello la referencia a la *objetividad efectiva* [Gegenständlichkeit] del objeto (Gegenstand), y cuando además el objeto, la "naturaleza", rige sólo como el ente experimentable y en consecuencia la objetividad se corresponde con la entidad, ¿no se ofrece aquí una ocasión, sí una posición fundamental históricamente singular, en la que *a pesar de todas las diferencias esenciales* esa referencia de ser-ahí y ser [Seyn] pudiera ser por primera vez acercada a los actuales desde lo vigente? En efecto. Y ello ha sido intentado en el "libro sobre

* Traducimos aquí por 'objeto', la única palabra existente en castellano, tanto el vocablo alemán de origen latino 'Objekt' como el de origen germano 'Gegenstand', que el autor sin duda emplea con la distinción que ya se da en Kant, en el primer caso el objeto como opuesto a la mera subjetividad, en el segundo como el objeto efectivamente dado. Ver nota de p. 114. [N. de la T.]

Kant"; pero fue posible sólo por haber empleado violencia con respecto a Kant, en dirección a una concepción más originaria precisamente del proyecto *trascendental* en su uniformidad, *puesta de relieve de la imaginación trascendental*. Esta interpretación de Kant es *"historiográficamente"* incorrecta, por cierto, pero *históricamente*, es decir, referida a la preparación del pensamiento venidero y sólo a ello, es esencial, una indicación histórica a algo totalmente diferente.

Sin embargo, de modo igualmente seguro, así como la obra de Kant es "historiográficamente" malentendida a través de tal interpretación, llega ahora también aquello que ha de ser acercado como lo otro, venidero, nuevamente a falsa interpretación: no parece ser otra cosa que un "kantismo" "existencial" o modernizado de cualquier manera. Sin embargo, en tanto se afirma y con razón se afirma, que Kant está aquí "historiográficamente" desdibujado, se tiene también que renunciar a dar por kantismo la posición fundamental a partir de la cual y hacia la cual resultara el desdibujamiento. En otras palabras, tal cómputo historiográficamente comparativo no da con lo esencial. Confrontación histórica (cfr. El pase) es precisamente un proceder, que repone la historia anterior en su oculta magnitud y a la vez y sólo así opone el *otro preguntar*, no para comparación sino cumpliéndolo como docilidad ante esa magnitud y sus necesidades.

Y así el "libro sobre Kant" es necesariamente de parte a parte ambiguo y sin embargo no una comunicación casual, porque Kant permanece el único que lleva la interpretación de la *entidad* (οὐσία) desde los griegos a una cierta referencia al "tiempo" y con ello se torna testigo a favor del reinar oculto del nexo de entidad y tiempo. 254

A pesar de ello el pensar (λόγος - formas del juicio - categorías - razón) conserva para él, como ya entre los griegos, la preeminencia en la fijación del horizonte de la interpretación del ente como tal. Además, en seguimiento al proceso de Descartes, llega a dominio el pensar como "pensar", y el ente mismo se convierte, según el mismo fundamento histórico, en perceptum (representado), en *objeto [Gegenstand]*. Por ello no puede llegar a una fundación del ser-ahí, es decir, la pregunta por la verdad del ser [Seyn] es aquí impreguntable.

135. El esenciarse del ser [Seyn] como evento (la referencia de ser-ahí y ser [Seyn])

implica el acaecimiento-apropiador del ser-ahí. Según ello, estrictamente tomado, el discurso de referencia del ser-ahí al ser [Seyn] es engañoso, en tanto se acerca la opinión de como si el ser [Seyn] se esenciara "por sí" y el ser-ahí asumiera la relación con el ser [Seyn].

La referencia del ser-ahí *al* ser [Seyn] pertenece al esenciarse del ser [Seyn] mismo, lo que también puede ser dicho así: el ser [Seyn] necesita al ser-ahí, no se esencia para nada sin este acaecimiento.

Tan extraño es el evento-apropiador, que *a través* de la referencia al otro recién parece ser com-pletado, donde sin embargo radicalmente no se esencia de otro modo.

El discurso de la referencia del ser-ahí al ser [Seyn] convierte al ser [Seyn] equívocamente en el enfrente, lo que no es, en tanto él mismo recién acaece-apropiadoramente, *aquello ante lo cual* ha de esenciarse como enfrente. De allí también que esta referencia sea totalmente incomparable con la relación-sujeto-objeto.

255

*136. El ser [Seyn]**

Ser [Seyn] –la curiosa herejía, que el ser [Seyn] tuviera que "ser" siempre, y cuanto más permanente y más tiempo sea, tanto más "siendo".

Pero por una parte, el ser [Seyn] no "es" para nada, sino que se esencia.

Y por otra, ser [Seyn] es lo más insólito, porque único, y nadie estima los pocos instantes en los que se funda y se esencia un sitio.

¿Cómo sucede que el hombre se desestime tanto junto al ser [Seyn]? Porque tiene que estar expuesto al ente para experimentar la verdad del ser [Seyn]. En esta exposición el ente es lo verdadero, lo abierto y ello porque el ser [Seyn] se esencia como lo que se oculta.

Así el hombre se atiene al ente y se hace servicial para con el ente y cae en el olvido del ser [Seyn] y por cierto todo ello *en la apariencia* de hacer lo auténtico y permanecer cercano al ser [Seyn].

Sólo donde el ser [Seyn] se retiene como el ocultarse, puede entrar en escena el ente y aparentemente dominar todo y presentar el único límite con respecto a la nada. Y no obstante todo ello se funda en la verdad del ser [Seyn]. Pero luego la única y próxima consecuencia es sin embargo dejar al ser [Seyn] en la ocultación y hasta olvidarlo. Sin embargo: dejar al ser [Seyn] en la ocultación y experimentar al ser [Seyn] como lo que se oculta es radicalmente diferente. La experiencia del ser [Seyn], el resistir de su verdad devuelve en efecto el ente a su límite y le toma la aparente exclusividad de su preeminencia. Pero de este modo no deviene siendo menos sino por el contrario siendo más, es decir, esenciándose más en el esenciarse del ser [Seyn].

* Cfr. *Reflexiones V*, 17 y ss., 34, 51 y ss.

¡Cuántos (todos) hablan ahora del "ser" y mientan siempre sólo un ente y tal vez aquél que les proporciona la oportunidad de eludir y de la tranquilidad!

Si decimos acerca de la referencia del hombre al ser [Seyn] y viceversa del ser [Seyn] al hombre, entonces ello suena fácilmente como si el ser [Seyn] se esenciara para el hombre como un *enfrente* y objeto [Gegenstad]. 256

Pero el hombre es acaecido-apropiadoramente como ser-ahí por el ser [Seyn] como evento y deviene así perteneciente al evento mismo.

El ser [Seyn] no "es" en torno del hombre, ni oscila sólo también a través suyo como un siendo. Antes bien el ser acaece al ser ahí y tan sólo de este modo se esencia *como evento.*

Pero entonces el evento no puede por completo ser *re*-presentado como un "acontecimiento" y "novedad". Su verdad, es decir, *la* verdad misma, se esencia sólo en el *abrigo* como arte, pensar, poetizar, hecho y exige por ello la instancia del *ser*-ahí, que rechaza toda aparente inmediatez del mero re-presentar.

El ser [Seyn] se esencia como el evento. Éste es el fundamento y abismo del disponer del dios del hombre y viceversa del hombre para con el dios. Pero este disponer es sólo soportado en el ser-ahí.

(Si el ser [Seyn] nunca puede ser determinado como lo "más general" y "vacío" y "abstracto", porque permanece inaccesible para todo re-presentar, entonces tampoco se deja pasar, y por cierto por la misma razón, por lo "más concreto", y aun menos captar como el acoplamiento de estas dos interpretaciones, en sí insuficientes.)

El recíproco disponer es templado según el ser-ahí en la disposición* fundamental de la retención y lo que dispone es el evento. Pero si interpretamos la disposición según nuestra representación del "sentimiento", entonces se podría decir aquí fácilmente: el ser se referiría ahora en lugar de al "pensar", al "sentimiento". Pero cuán sensible y externamente pensamos aquí sobre los "sentimientos" como "facultades" y "fenómenos" de un "alma"; cuán lejos estamos de la esencia de la disposición, quiere decir: del *ser-ahí.*

En caso de que todavía esté permitido para un próximo entendimiento caracterizar el ser [Seyn] a partir del "ente", entonces invocaremos a lo real como lo propiamente ente. Conocemos lo real como lo presente, estable. 257

Pero en el otro comienzo el ente nunca es lo real en el sentido de esto

* Aquí 'disposición' traduce a 'Stimmung', mientras antes a 'Verfügung', que tradujimos por 'disponer de' y luego a 'Bereitung', que vertimos por 'disposición a'. [N. de la T.]

"actual". Éste es, aun donde sale al encuentro con estabilidad, lo más fugaz para el proyecto originario de la verdad del ser [Seyn].

Real, es decir, siendo, es primero lo recordado y además lo dispuesto a. Recuerdo y disposición a abren el espacio-de juego-temporal del ser [Seyn], al cual el pensar tiene que denegar la "actualidad" como determinación vigente primera y única. (Porque aquí se encuentra el próximo campo de decisión sobre la verdad del ser [Seyn], tuvo que intentarse el arranque hacia el otro comienzo como *Ser y tiempo.)* Sin embargo si se quisiera desde la concepción habitual del tiempo (desde Aristóteles - Platón) dejar al νῦν su preeminencia y tan sólo derivar de su declinación pasado y futuro, cuanto más por cierto recuerdo sólo podrá recordarse desde y en la referencia a algo actual y sido actual, cuanto más algo futuro sólo tendrá la determinación de devenir algo actual.

Aunque lo actual nunca es lo vano y tiene su participación en la fundación del recuerdo y *disposición a*, así todo esto, sin embargo, sólo cuando el ser actual de lo respectivamente presente ya es sostenido y del todo predispuesto por recuerdo y *disposición a*, desde cuya intimidad sólo relampaguea siempre la actualidad. Experimentada originariamente no puede ser calculada según su fugacidad sino según su *singularidad*. Ésta es el nuevo y esencial contenido de la estabilidad y el presenciarse, por determinar a partir de recuerdo y *disposición a*.

258

137. El ser [Seyn]

En el otro comienzo, tiene que ser alcanzado como lo inicial el esenciarse del ser [Seyn] mismo, en su completo extrañamiento con respecto al ente. Este mismo ya no es lo familiar, desde lo cual el ser [Seyn] podría ser levantado sólo como resto evaporado, como si el ser [Seyn] fuera sólo la determinación más general, todavía no captada del ente, por lo demás conocido.

En el otro comienzo se cumple el extremo éxtasis del "ente" como presuntamente *determinante*, aunque domine tanto (cfr. Abandono del ser) a todo pensar.

El ser [Seyn] no es aquí género suplementario, causa que sobrevenga, algo abarcador para el ente, que esté detrás y encima. De este modo el ser [Seyn] quedaría degradado a un suplemento, cuya suplementariedad ya no anula ningún ascenso a la trascendencia.

El ser [Seyn], más bien el esenciarse, a partir de y de retorno al cual el ente, descubierto y abrigado como ente, recién deviene siendo (cfr. La fundación, sobre verdad).

La pregunta por la distinción de ser y ente tiene aquí un carácter totalmente diferente al del ámbito cuestionador de la pregunta conduc-

tora (de la ontología). El concepto de la "diferencia ontológica", sólo preparatorio como tránsito de la pregunta conductora a la pregunta fundamental.

La verdad del ser [Seyn], en y como la que su esenciarse inaugurando se oculta, es el evento. Y éste es al mismo tiempo el esenciarse de la verdad como tal. En el viraje del evento el esenciarse de la verdad es sobre todo la verdad del esenciarse. Y esta contravuelta misma pertenece al ser [Seyn] como tal.

La pregunta: *¿por qué* es en general verdad como aclarante ocultación?, presupone la verdad del por qué. Pero ambos, verdad y por qué (llamado de la fundación), son lo mismo.

Esenciarse es la verdad perteneciente al ser [Seyn], que surge de él. 259

Sólo donde, como en el primer comienzo, el esenciarse sale sólo como presenciarse, se llega *enseguida a la división* entre el ente y su "esencia", lo que es precisamente el esenciarse del ser [Seyn] como presencia. Aquí permanece necesariamente la pregunta por el ser [Seyn] como tal, es decir, por su verdad, inexperimentable y no planteada.

138. La verdad del ser [Seyn] y la comprensión de ser

Observación preliminar: si se toma, sin antes prestar oído a lo dicho en *Ser y tiempo* sobre la comprensión de ser, el comprender como un tipo de conocimiento constatador de las "vivencias" internas de un sujeto y, correspondientemente, al que comprende como yo-sujeto, entonces es inútil todo concebir de lo que se mienta con comprensión de ser. Entonces son inevitables las más groseras malinterpretaciones, como que a través de la comprensión de ser el ser [Seyn] (con esto está mentado todavía el ente) devendría "dependiente" del sujeto y todo acabaría en un "idealismo", cuyo concepto además permanece oscuro.

Frente a esto ha de remitirse a la determinación fundamental del *comprender* como proyecto. En ello reside: es un inaugurar y echarse y exponerse a lo abierto, sólo en lo cual el que comprende llega a sí como a un sí mismo.

Además el comprender es como proyecto un arrojado, el llegar a lo abierto (verdad), que ya se encuentra en medio del ente inaugurado, enraizado en la tierra, elevándose a un mundo. De este modo com-prender del ser como fundación de su verdad es lo contrario de "subjetivización", en tanto superación de toda subjetividad y de los modos de pensar determinados desde aquí.

En el comprender, como proyecto arrojado, se encuentra necesariamente, según el origen del ser ahí, el viraje; el arrojador del proyecto es un arrojado, pero sólo en el arrojo y a través de él.

260 Comprender es realización y asunción de la instancia que soporta, *ser*-ahí, asunción como sufrir, donde lo que se cierra se inaugura como portando-ligando.

*139. El esenciarse del ser [Seyn]: verdad y espacio-tiempo**

El ser [Seyn] se esencia; el ente es.

El ser [Seyn] se esencia como el evento. A éste pertenece la singularidad y extrañamiento en la instantaneidad del sitio inesperadamente acometido y que sólo de este modo se amplía.

La figura en la que la acometida del ser [Seyn] es por primera vez planteada y custodiada, da el trazado del ámbito para el abrigo de la verdad del dios adviniente y fugaz.

Hasta qué punto lo que desde hace tiempo devino sin fundamento y aún perdura y es usual, todavía puede ser llevado a una disposición a la acometida, lo decide con el posible ámbito de oscilación de la verdad del ser [Seyn].

El ser [Seyn] se esencia como el evento. Esto no es un enunciado sino el inconcebible callar de la esencia, que sólo se abre a la plena realización histórica del pensar inicial. Tan sólo desde la verdad del ser [Seyn] surge históricamente el ente, y la verdad del ser [Seyn] es abrigada en la instancia del *ser*-ahí. Por ello "al ser", por más general que quiera sonar el nombre, nunca puede hacerse *común*. Y sin embargo se esencia, donde y cuando se esencia, más cercano e íntimo que todo ente. Aquí está realizada, pensada a partir del ser-ahí, la completa otredad de la referencia al ser [Seyn]; y ello** acaece en el espacio-tiempo que surge del éxtasis y encantamiento de la verdad misma. Espacio-tiempo mismo, litigioso circuito de contienda. En el primer comienzo sólo fue captable de ello, desde la afluencia inmediata al ente como tal (φύσις, ἰδέα, 261 οὐσία), el *presenciarse* y retenido determinantemente para toda interpretación del ente. En ello, tiempo como presente y espacio, es decir, el *lugar* como *aquí* y *allá*, en medio de la presencia y perteneciente a ella. Pero en verdad el espacio no tiene ninguna *presencia*, tan poco como ausencia.

Temporalizante espaciar - espaciante temporalización (cfr. Impugnación de la contienda) como próximo circuito de ensamble para la verdad del ser [Seyn], pero ninguna caída en los conceptos comunes forma-

* Cfr. El salto y La fundación.

** Véase Epílogo, p. 516.

les de espacio y tiempo (!), sino retoma de la *contienda*, mundo y tierra - evento.

140. El esenciarse del ser [Seyn]

Si no se salva en una explicación del ser (de la entidad) a través del planteo de la primera causa de todo ente, que se causa a sí misma, si no se disuelve al ente como tal en la objetividad y no se explica a su vez ahora la entidad desde el re-presentar del objeto y su a priori, si ha de llegar el ser [Seyn] mismo al esenciarse y sin embargo todo tipo de ente en sí serle mantenido alejado, entonces ello se logra sólo desde una necesaria (sosteniendo el abandono del ser como indigencia) meditación, a la que se le hace inteligible:

La verdad del ser y de este modo éste mismo se esencia sólo, donde y cuando ser-ahí.

Ser-ahí "es" sólo, donde y cuando el ser de la verdad.

Un, sí *el* viraje, que precisamente indica la esencia del ser mismo como el evento en sí contraoscilante.

El evento funda en sí al ser-ahí (I).

El ser-ahí funda al evento (II).

Fundar es aquí en viraje: I. sosteniendo transelevándose, II. fundando proyectando (cfr. El salto, 144. El ser [Seyn] y la contienda originaria, p. 265).

*141. La esencia del ser [Seyn]** 262

El acaecimiento-apropiador del ser-ahí a través del ser [Seyn] y la fundación de la verdad del ser en el ser-ahí –el viraje en el evento no está resuelto sólo en el clamor (ausencia), ni en la pertenencia (abandono del ser), tampoco en ambos juntos. Pues este juntos y ambos mismos recién son cubiertos en el evento. En el evento, él mismo oscila en el contraimpulso**.

El estremecerse de este cubrir en el viraje del evento es la más oculta esencia del ser [Seyn]. Este ocultamiento se aclara como ocultación sólo

* Cfr. La fundación. La esencia de la verdad.

** Sobre la base del verbo raíz 'schwingen', oscilar, y su sentido se juega en el contexto una familia de palabras: 'Gegenschwung', que traducimos por 'contraimpulso', 'erschwingen', por 'cubrir' (en tal oscilación) y, en el parágrafo anterior, 'gegenschwingend', por 'contraoscilante'. [N. de la T.]

en el claro más profundo del sitio instantáneo. El ser [Seyn] "necesita", para esenciarse en esa insolitud y singularidad, al ser-ahí, y éste funda al ser humano, le es fundamento, en tanto el hombre soportándolo funda con instancia.

142. La esencia del ser [Seyn]

El estremecerse del cubrir en el viraje, la aptitud a la seña del ser-ahí perteneciente-fundante-abrigador, este esenciarse del ser [Seyn] no es él mismo el último dios, sino que el esenciarse del ser funda el abrigo y con ello creadora custodia del dios, quien respectivamente sólo en obra y víctima, hecho y pensar *transdiosa** al ser [Seyn].

Por lo tanto también el pensar es capaz, en tanto inicial del otro comienzo, de llegar a la lejana cercanía del último dios.

Pasa por ella y en su historia que se funda, pero nunca en la figura de un resultado, de un modo de re-presentación producible, que lleve el dios al abrigo. ¡Toda pretensión semejante, aparentemente suma, es baja y una denigración del ser [Seyn]! (cfr. La fundación 230. Verdad y corrección).

263 El evento-apropiador y su disposición** en la abismosidad del espacio-tiempo es la red de la que se suspende a sí mismo el último dios, para desgarrarla y hacerla terminar en su singularidad, divina y raramente y lo más extraño en todo ente.

El repentino extinguirse del gran fuego, que deja atrás lo que no es noche ni día, lo que nadie capta y en donde el hombre llegado a su fin todavía intriga, para sólo aturdirse todavía junto al producto de sus maquinaciones, pretendiendo que sea hecho por la eternidad, tal vez para ese y-así-sucesivamente, que no es día ni noche.

143. El ser [Seyn]

como evento-apropiador. El acaecimiento-apropiador determina al hombre como propiedad del ser [Seyn].

¿Entonces es, por cierto, el ser [Seyn] aún el otro con respecto al evento? No, pues propiedad es pertenencia al acaecimiento-apropiador y éste mismo el ser [Seyn].

* Intentamos reproducir en castellano el neologismo 'durchgottet' empleado por el autor. [N. de la T.]

** Aquí 'disposición' traduce a 'Erfügung', en el sentido de determinar, arreglar, proveer, destinar. [N. de la T.]

Evidentemente nunca puede el evento ser representado inmediatamente de modo objetivo. El acaecimiento es el contraimpulso entre los hombres y los dioses, pero precisamente este entre mismo y su esenciarse, que a través del ser-ahí es fundado en éste.

El dios no es "siendo" ni "no siendo", tampoco es equiparable con el *ser [Seyn]*, sino que el *ser [Seyn]* se esencia tempo-espacialmente como ese "entre", que nunca puede estar fundado en el dios, pero tampoco en el hombre como presente ante la mano y viviente, sino en el *ser-ahí*.

El *ser [Seyn]* y el esenciarse de su verdad es del hombre, en tanto deviene con instancia como ser-ahí. Pero ello dice al mismo tiempo: el ser [Seyn] no se esencia por gracia del hombre, de que éste sólo suceda.

El ser [Seyn] "es" del hombre, de tal modo que éste es empleado por el ser [Seyn] mismo como el cuidador del sitio instantáneo de la huida y llegada de los dioses. 264

Querer levantar el *ser [Seyn]* de cualquier ente recogido es imposible, sobre todo que "cualquier ente", cuando es experimentado sólo como verdadero ya es el otro de sí mismo, no *cualquier otro* como su correspondiente contrario, sino que el *otro* mienta eso que como abrigo de la verdad del ser hace ser ente a un ente.

*144. El ser [Seyn] y la contienda originaria**
(Ser [Seyn] o no ser [Nichtseyn] en la esencia del ser [Seyn] mismo)

¡El origen de la contienda desde la intimidad del *no en el ser [Seyn]*! Evento.

La intimidad del no en el ser [Seyn]: perteneciente primero a su esenciarse. ¿Por qué? ¿Puede aún preguntarse así? Si no, ¿por qué no?

La intimidad del no y lo contencioso en el ser, ¿no es la negatividad de Hegel? No, y sin embargo él ha experimentado algo esencial, como ya el *Sofista* de Platón y antes Heráclito, sólo más esencialmente y sin embargo de nuevo de otro modo, pero sobreasumido en el saber absoluto; la negatividad, sólo para desaparecer y mantener en curso el movimiento de la sobreasunción.

Precisamente no el esenciarse. ¿Por qué no? Porque ser como entidad (realidad) a partir del pensar (saber absoluto). No sólo rige esto y primero y sólo esto, que también la parte-contraria "es" y ambos se copertenecen, sino cuando ya lo contrario como contraimpulso, entonces como evento. Antes es siempre sólo sobreasunción y reunión (λόγος), pero ahora liberación y abismo y el pleno *esenciarse* en el espacio-tiempo de la verdad originaria.

* Cfr. Ser y no ser - la decisión.

265 Ahora no el νοεῖν sino la *instancia abrigadora*. *La contienda* como esenciarse del "entre", no como el dejar también regir lo adverso.

A decir verdad se encuentra en la sentencia del πόλεμος de Heráclito una de las más grandes visiones de la filosofía occidental, y no obstante no pudo ser desplegada para la pregunta por la verdad, tanto menos como para aquélla por el ser (SI 1933-1934)*.

¿Pero de dónde la *intimidad* del no en el ser [Seyn]? ¿De dónde tal esenciarse del ser [Seyn]? Siempre el preguntar tropieza aquí; es la pregunta por el fundamento de la verdad del ser [Seyn].

¿Pero verdad misma el fundamento y ésta? ¡Surge del mantener-se-en-la-verdad! ¿Pero cómo es este origen? ¿Mantenerse en la verdad, nuestra partida y voluntad desde nuestra indigencia, porque a nosotros entregados y transferidos –a nosotros? ¿Quiénes somos nosotros *mismos?*

Por lo tanto, sin embargo, no lo *nuestro*, sino que inaugurando sostenemos el sí mismo y en el sí mismo (cfr. La fundación) se abre el a-sí y con ello oculto el ser [Seyn] como evento.

Y según ello no "nosotros" la salida sino "nosotros": como expuestos y trasladados, pero en el olvido de este traslado.

Cuando así el evento penetra en la mismidad, entonces se encuentra en ello la instrucción a la *intimidad.*

Cuanto más originarios somos nosotros mismos, tanto más desplazados ya hacia el esenciarse del ser [Seyn] y viceversa (cfr. *el esenciarse del ser [Seyn] – la fundación en viraje de ser y ser ahí*).

Sólo cuando es tomado aquí el nadir del preguntar, está abierto el "fundamento" de la intimidad. Este nadir es lo decisional. El ser [Seyn], nada "humano" como su producto, y no obstante el esenciarse del ser [Seyn] necesita al ser-ahí y de este modo la instancia del hombre.

266

145. El ser [Seyn] y la nada

En toda la historia de la metafísica, es decir, en general en el pensar vigente, el "ser" es concebido siempre como entidad del ente y así como éste mismo. Todavía hoy en cierto modo precede en todos los "pensadores" la equiparación de ser y ente, y a saber por razón de una impotencia de distinción en toda filosofía.

Correspondientemente la nada es tomada siempre como el no ente y por lo tanto como negativum. Si se plantea hasta la "nada" en este sentido como meta, entonces el "nihilismo pesimista" está listo y planteado

* Curso del semestre de invierno de 1933-1934, *Acerca de la esencia de la verdad*, edición de *Obras completas*, tomos 36-37; trad. al castellano de H. Cortés y A. Leyte, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

con derecho el desprecio de toda débil "filosofía-de-la-nada" y ante todo: se está descargado de toda pregunta, ejercer cuya descarga distingue a los "pensadores heroicos".

Con todo ello mi pregunta por la nada, que surge de la pregunta por la verdad del ser [Seyn], no tiene lo mínimo en común. La nada ni es negativa, ni "meta", sino el esencial estremecimiento del ser [Seyn] mismo y por ello *siendo más* que todo ente.

Cuando en *¿Qué es metafísica?* se introduce el enunciado de la *Lógica* de Hegel: "Ser y nada es lo mismo", entonces ello significa y sólo puede significar una correspondencia para la reunión de ser y nada en general. Pero justamente para Hegel el "ser" [Seyn] no es sólo un grado determinado, primero, de lo que en el futuro ha de pensarse por ser [Seyn], sino que este primero es como *in*-determinado, *in*-mediato precisamente ya la pura negatividad de la objetividad y del pensar (entidad y pensar).

Cuanto difícil se hará para el futuro soltarse del pensar de la "metafísica", tan inaccesible le permanecerá en primer lugar la "nada", que es más elevada que todo lo "positivo" y "negativo" sumado del ente.

El preguntar pensante tiene que haber alcanzado una originariedad en fuerza afirmadora, que esencialmente se encuentra fuera de todo optimismo de gran fuerza humana y de todo heroísmo pragmático, para 267 ser bastante fuerte para experimentar como el más oculto obsequio lo anonadador en el ser [Seyn] mismo, que recién propiamente nos *se-para* en el ser [Seyn] y su verdad. Luego evidentemente ha sido reconocido que la nada nunca se deja calcular ni deducir *frente* al ser [Seyn], algo así como lo por huir y negar, porque el ser [Seyn] (y, es decir, la nada) es el entretanto para el ente y el diosamiento y nunca puede convertirse en "meta".

*146. Ser [Seyn] y no ser [Seyn]**

Porque el no pertenece a la esencia del ser [Seyn] (la madurez como viraje en el evento; cfr. El último dios) el ser [Seyn] pertenece al no; es decir, lo propiamente nulo es lo noedor y de ninguna manera la mera "nada", así como es sólo representado a través de la negación representativa del algo, por razón de la cual se dice entonces: la nada no "es". Pero el *no ser [Seyn]* se esencia y el ser [Seyn] se esencia, *el no ser se esencia en la inesencia, el ser [Seyn] se esencia como noedor.*

Sólo porque el ser [Seyn] se esencia noedoramente tiene al no ser como su otro. Pues este otro es el otro de sí mismo.

* Cfr. El salto, 144. El ser [Seyn] y la contienda originaria. Cfr. Prospectiva, 47. La esencia de la decisión.

Esenciándose como noedor posibilita y a la vez fuerza otredad.

¿Pero de dónde aquí la extrema reducción a lo uno y lo otro y de este modo el o - o?

De la singularidad del ser [Seyn] resulta la singularidad del no a él perteneciente y por lo tanto del otro.

El uno *y* el otro se fuerzan a sí mismos el o - o como primero.

Pero en esta distinción, aparentemente la más general y vacía, se ha de saber que ella es tal cosa sólo para la interpretación de la entidad 268 como ἰδέα (¡ser y pensar!): algo (cualquiera y en general) y el no-algo (la nada); el no del mismo modo representativamente sin fundamento y vacío.

Pero esta distinción, aparentemente la más general y vacía, es la decisión más única y cumplida y por ello nunca puede presuponerse para ello sin ilusión una representación indeterminada de "ser" [Seyn], como se da; antes bien el ser [Seyn] como evento.

El evento como el *vacilante rehuso* y en ello la madurez del "tiempo", el poder del fruto y la grandeza del obsequio, pero en la *verdad* como *claro* para el *ocultarse*.

La madurez es portadora del "no" originario, maduración *aún* no obsequio, *ya no* ambos en el *contraimpulso*, hasta rehusado en la vacilación y así el *encantamiento* en el éxtasis. Tan sólo aquí lo noedor esenciante del ser [Seyn] como evento.

147. El esenciarse del ser [Seyn] (su finitud)

¿Qué significa: el ser "es" in-finito? La pregunta no es de ningún modo respondible, cuando la esencia del ser [Seyn] no está incluida en la pregunta.

E igualmente rige de la proposición: el ser es finito, cuando in-finitud y finitud son tomados como conceptos de magnitud presentes ante la mano. ¿O está mentado con ello una *cualidad* y cuál?

La pregunta por el esenciarse del ser [Seyn] está al final fuera de la contienda de esas proposiciones; y la proposición: el ser [Seyn] es finito, sólo es mentada como rechazo transitorio del "idealismo" de todo tipo.

Pero si se mueve en la contienda de esas proposiciones, entonces habría que decir: si el ser [Seyn] es planteado como infinito, entonces es 269 justamente *determinado*. Si es planteado como finito, entonces su a-bismosidad es afirmada. Pues lo in-finito no puede estar mentado como lo que transcurre, que sólo se pierde sin fin ¡sino como el *círculo* cerrado! ¡Por el contrario está el evento en su "viraje"! (contenciosamente).

148. El ente es

Inmediatamente esta “proposición” no dice nada. Pues sólo repite lo ya dicho con “el ente”. La proposición no dice nada, mientras sea entendida imediatamente, en cuanto en general sea posible, es decir, mientras sea pensada im-pensadamente.

Si por el contrario la proposición se mueve ahora mismo al ámbito de la verdad: el ser se esencia, entonces dice: *el ente pertenece al esenciarse del ser [Seyn].* Y ahora la proposición ha pasado de la impensada evidencia a la cuestionabilidad.

Se muestra que la proposición no es algo último en lo decible sino lo más provisional en interrogabilidad.

¿Qué significa esto: perteneciente al esenciarse del ser? Y enseguida se eleva también la pregunta: ¿el ente, cuál? ¿Qué es para nosotros el ente? ¿El enfrente? ¿Lo apartado, lo que hacemos estar-colocado como objeto? ¿El ente a partir del encuentro como “siendo”? ¿Por qué *encuentro*? ¿Encontrando cuándo y cómo? ¿Para el re-presentar?

¿O es el “ente” el *resultado del esenciarse del ser [Seyn]*?

¿O no puede aquí, mientras “el ente” permanezca tomado así en general *en* la representación, ser dicho nada sobre él, puesto que “siendo” cada vez desde un *abrigo* es perteneciente a su manera al ser [Seyn]? ¿Cuanto más que este mismo es histórico y antiguamente el evento mismo?

¿No permanecemos siempre de nuevo fijados demasiado profundamente en las vías acostumbradas del representar, sobre todo con ese afán por el ente en suma y en general, de modo que calamos demasiado poco y ello indigentemente de lo que la singularidad del ser [Seyn], una vez concebida, implica para la pregunta por el ser? 270

149. La entidad del ente diferenciada según τί ἐστιν y ὅτι ἔστιν

Esta diferenciación en medio del primer comienzo, por lo tanto surgiendo en la historia de la pregunta conductora, tiene que estar relacionada con la interpretación aquí conductora del ente como tal.

Nombramos en cierta manera arbitrariamente al τί ἐστιν la *constitución* (quididad, essentia) y al ὅτι ἔστιν el *“modo”* (que- y cómo-ser, existentia). Más importante que los nombres es la cosa y con ello la pregunta, cómo surge esta diferenciación de la entidad del ente, y por lo tanto pertenece al esenciarse del ser [Seyn].

El representar inmediato de esta diferencia y de los diferenciados conduce a un callejón sin salida, en el de lo corriente, para nosotros hoy, desde hace tiempo. “La puerta” tiene su ser-qué, de igual modo “el reloj” y “el pájaro”, y tienen correspondientemente su ser-que y -cómo.

¿Se concibe por ellos sólo la "realidad" o también la posibilidad y necesidad, son estas "modalidades" modalidades de la *realidad*? Esto mismo cada vez una entre otras, entonces ¿de dónde *modalidades*?

Basta, primero en el sentido del horizonte de la pregunta conductora, la referencia a diferencias de presencia y ausencia, ¿acaso en lo presente ante la mano [Vorhandenen] y presente a la mano [Zuhandenen]?

En todo caso desde el "pensar" inmediato de esta distinción nada se deja acusar, que la determine como horizonte y verdad, mientras persistamos en este pensar como último y primero.

Una discusión meramente formal dialéctica, es decir, que asuma la diferencia como simplemente dada y caída del cielo, de la relación de essentia y existentia, permanece como vacía escolástica, que precisa- 271 mente tiene su característica en quedar sin horizonte y meditación acerca de la verdad con respecto a los conceptos de la entidad en sentido amplio. El remedio es entonces la explicación del "ser" a partir del ente supremo como pensado y hecho por éste.

¡Sólo que queda el hecho histórico de que el tratamiento de la pregunta conductora ya tempranamente da con esta diferenciación en la entidad misma, ya tempranamente! ¿Cuándo? Entonces, cuando el ente fue interpretado a la luz de la ἰδέα de la οὐσία ¿Por qué aquí y entonces? (cfr. El pase, 110. La ἰδέα, el platonismo y el idealismo). Formalmente se puede decir: cada "constitución" tiene su modo y cada modo es el de una constitución. Por lo tanto ambos correspondientes. Y con ello la referencia a una esencia oculta unida-más rica de la entidad.

No son essentia y existentia algo más rico y la consecuencia de algo simple, sino viceversa un determinado empobrecimiento de una esencia del ser [Seyn] en sí más rica y de su verdad (su espacialidad-temporal como el abismo).

El próximo paso que tiene que ser dado en la confrontación es: inaugurar *el pensar* de la οὐσία como representar, νοεῖν, en su horizonte y fundamento, y elevar a la luz la caracterización de la οὐσία como presencia estable. Hoy se procede como si ello hubiera sido siempre conocido. Esto es correcto y sin embargo no correcto, correcto en tanto estabilidad y presencia son implícitamente mentados y pre-mentados; y sin embargo no correcto en cuanto precisamente no son elevados al saber como *tales* y concebidos como caracteres "temporales" de un tiempo más originario (del espacio-tiempo) y lo que es más esencial, sólo desde aquí convertidos en pregunta.

150. *El origen de la diferenciación del qué y que de un ente** 272

El ente está en ello ya determinado en su entidad y a saber como ἰδέα, el *aspecto*, el mismo nuevamente como *presencia estable*. ¿Hasta qué punto en la ἰδέα ambas determinaciones espacio-temporales?

Presenciarse (t)	como *reunión* de lo que brilla, del aspecto - *qué*.
Estabilidad (t)	como *perseverancia* y permanencia - *que* el aspecto no está ausente
Estabilidad (e)	lo *que llena*, que constituye duración.
Presenciarse (e)	dar espacio, el hacia donde del reponer, *que* subsiste.

Cada vez cada determinación, presencia y estabilidad, sobre todo temporal y espacialmente a partir de la temporalización, de igual modo que desde el espaciamiento esa diferenciación, que en tanto qué y que del ente nos es demasiado corriente e indudable.

¿Pero de dónde cada vez lo doble en la temporalización y el espaciamiento? Desde su esencia fundamental del éxtasis *y* encanto y ello enraizado en la esencia de la verdad (cfr. La fundación, 242. El espacio-tiempo como al a-bismo).

Si el qué y el que no son interrogados, como determinaciones de la *entidad,* con ella en su verdad (espacio-tiempo), entonces todas las discusiones sobre essentia y existentia, como ya lo documenta el M.A.**, permanecen una vacía rocalla de conceptos desarraigados.

Pero entidad se funda ya en la oculta y no superable "diferenciación" de ser [Seyn] y ente.

151. *Ser y ente**** 273

Esta diferenciación: primero desde la pregunta conductora por la entidad y aquí permanecida atascada (cfr. El pase, 110. La ἰδέα, el platonismo y el idealismo). Pero también en el otro comienzo esta diferenciación tiene su verdad, sí tan sólo ahora la gana. Pues ahora en que la pregunta por la entidad ya no es a partir del "pensar" (no entidad y pensar sino *Ser y tiempo*, entendido transitoriamente), aquí la "diferenciación" nom-

* Cfr. El pase, 98. El proyecto de la entidad sobre presencia estable; 110. La ἰδέα, el platonismo y el idealismo; cfr. Curso del semestre de verano 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* edición de *Obras completas,* tomo 24. Trad. castellana de J.J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000.

** Abreviatura de *Magister Artium,* maestría en artes. [N. de la T.]

*** Cfr. El salto, 152. Los grados del ser [Seyn].

bra ese ámbito de evento del esenciarse del ser en la verdad, es decir, en su abrigo, sólo a través de lo cual el ente como tal ingresa en el ahí (cfr. La fundación, 227. Acerca de la esencia de la verdad, p. 353).

El ahí es el sitio instantáneo de giro acaeciente, *acaecido-apropiadoramente y con instancia* para el claro del ente en el acaecimiento. La diferenciación no tiene ya nada de lo mentado y necesitado sin fondo, sólo lógico-categorial-trascendentalmente. La mera representación de ser y ente como lo diferenciado es ahora insignificante y engañosa, en tanto per-severa en el mero representar.

Lo que en ella se ha inaugurado pensantemente, sólo puede ser pensado incluido en todo el ensamble del proyecto de ser-ahí.

*152. Los grados del ser [Seyn]**

¿De dónde la graduación? Ya sobre el fundamento de la ἰδέα y de la cercanía a ella, cfr. *Estado* de Platón, por ejemplo; pero aquí grados del "ente", o bien no-ente con respecto al ente hasta el ὄντως ὄν.

¡Entonces ante todo la graduación *neoplatónica!*

La teología *cristiana* –ens creatum y analogia entis.

274 Por doquier, donde un *summum ens. Leibniz:* mónadas dormitantes <——> mónada central. Todo en una nueva forma neoplatónica de la sistemática en el idealismo alemán. Hasta qué punto todo esto se remonta a Platón y es platonismo, siempre sólo grados del ente como diferentes realizaciones de la suprema entidad.

¿Hay, preguntado a partir de la verdad del ser como evento, en general grados de este tipo y hasta grados del ser [Seyn]?

Si consideramos la distinción de ser [Seyn] y ente como acaecimiento del ser-ahí y abrigo del ente y atendemos a que aquí todo es de parte a parte histórico e imposible una sistemática platónico-idealista porque se tornó insuficiente, entonces queda la pregunta cómo han de ordenarse lo viviente, la "naturaleza" y su inanimado, como útil, maquinación, obra, hecho, víctima y su fuerza de verdad (originariedad abrigadora de la verdad y con ello esenciarse del evento). Todo orden representativo y calculador es aquí externo, esencial sólo la necesidad histórica en la *historia* de la verdad del ser [Seyn], cuya época comienza.

¿Qué sucede con la "maquinación" (técnica) y cómo se reúne en ella todo abrigo, o bien, antes, cómo se consolida en ella el alcance del abandono del ser?

* Cfr. El salto, 132. Ser [Seyn] y ente, 154. "La vida".

Esencial es la fuerza histórica del abrigo, fundadora del ser ahí, y la decisión por ella y su envergadura para la subsistencia del evento.

Pero ¿no queda a pesar de ello un camino, al menos provisional, según el tipo de "ontologías" de los diferentes ámbitos (naturaleza, historia), para crear un horizonte del proyecto conforme al ser y de este modo los ámbitos nuevamente experimentables? Como *tránsito* puede hacerse necesario algo semejante; queda sin embargo capcioso, en tanto a partir de aquí se insinúa fácilmente el resbalar a una sistemática de estilo anterior.

Pero cuando el "orden" es una disposición, se subordina a la formación de la historia y al solventar su misterio; de este modo esta disposición puede, sí, tiene que tener ella misma un ámbito y camino; no puede arbitrariamente cualquier camino del abrigo (acaso la técnica) ser sometido a la meditación. 275

Aquí ha de recordarse que abrigo es siempre la impugnación de la contienda de mundo y tierra, que éstos alternativamente se introducen peraltándose, en su andar opuesto antes y ante todo ocurre el abrigo de la verdad.

El mundo es "terrestre" (terreno), la tierra es mundana. Tierra es en un aspecto *más originaria* que naturaleza, porque referida a la historia. Mundo es más elevado que lo sólo "creado", porque es *conformador de historia* y de este modo lo más próximo al evento.

¿Tiene el ser [Seyn], conforme a ello, grados? Propiamente no; pero tampoco el ente. Pero ¿de dónde y de qué sentido la diversidad del *abrigo*? No es explicable ni derivable en el recuento de un plan providencial. Pero tanto menos rige el mero tomar representativo, sino la *decisión* en las necesidades históricas desde la época de la historia del ser.

¿Qué ha de ser la técnica? No en el sentido de un *ideal*, sino ¿cómo se encuentra en medio de la necesidad de superar el abandono del ser, o bien poner radicalmente a decisión? ¿Es el camino histórico hacia el *fin, hacia la recaída del último hombre en el animal tecnificado, que con ello hasta pierde también la animalidad originaria del animal inserto, o puede, asumida antes como abrigo, ser inserta en la fundación del ser-ahí?*

Y así la decisión por todo tipo de abrigo nos es por un instante ahorrada, o bien aquello junto a lo cual pasamos y simplemente transcurrimos.

153. Vida

Se *puede*, dado que todo lo vivo es orgánico, es decir, físico [leiblich], considerar esto físico como cuerpo [Körper] y el cuerpo mecánicamente. 276

Hay sí hasta ciertas tareas que exigen una tal consideración: mediciones de tamaño y peso (que evidentemente se encuentran enseguida, en el horizonte de una interpretación, en lo viviente).

Pero queda la pregunta de si lo que aquí se *puede* en tal modo (mecánicamente), nunca conduzca *hacia allí*, lo que primero y ante todo se *tiene*, supuesto que sea necesaria una relación fundamental con lo viviente. ¿Hasta qué punto esto acierta? ¿Qué es aún para nosotros planta y animal, si quitamos la utilidad y el embellecimiento y entretenimiento?

Es lo viviente lo no afanoso, ¡entonces lo más difícil de ver cuando todo está puesto en lo afanoso y su superación y se mueve en la maquinación!

¿Puede darse "biología" mientras falte la referencia fundamental a lo viviente, mientras lo viviente no se haya convertido en otra resonancia del ser-ahí?

¿Pero tiene entonces que ser "biología", donde sin embargo deriva su derecho y su necesidad del dominio de la ciencia en medio de la maquinación moderna? ¿No destruirá necesariamente toda biología lo "viviente" y no impedirá la relación fundamental con él? ¿No tiene que buscarse la referencia a lo "viviente" totalmente fuera de la "ciencia", y en qué espacio ha de mantenerse esta referencia?

Lo "viviente" ofrecerá, como todo lo objetivable, infinitas posibilidades al progreso de la ciencia y sin embargo a la vez se sustraerá más y más, cuanto al mismo tiempo más infundada se torne la ciencia misma.

*154. "La vida"**

un "modo" de la entidad (ser [Seyn]) del ente. La inicial inauguración 277 del ente en dirección a él en la custodia del sí mismo. El primer oscurecimiento en la custodia del sí mismo funda el aturdimiento del viviente, en el que se realiza toda agitación y excitabilidad y los diferentes grados de oscuridad y de su despliegue.

El *oscurecimiento* y la esencia del *instinto*. La *custodia* del sí mismo y la *preeminencia del "género"*, que no conoce ningún "singular" como sí mismo.

El oscurecimiento y la *amundanidad* (¡anterior a *pobreza de mundo*! Malinterpretable. La piedra, ni siquiera carente de mundo, porque hasta sin oscurecimiento).

* Cfr. El salto, 152. Los grados del ser [Seyn]; cfr. Biologismo, en El pase, 110. La ἰδέα, el platonismo y el idealismo, pp. 221 y ss.

Entumecimiento y recaída de la vida a partir de la inauguración inicial. Conforme a ello, tampoco ningún cierre, en tanto lo viviente no es tomado conjuntamente - "tierra" (piedra, planta, animal). Piedra y corriente, no sin planta, animal. ¿Cómo está y cae la decisión por la "vida"? La meditación acerca de "lo biológico".

155. La naturaleza y la tierra

La naturaleza, apartada del ente a través de la ciencia natural, ¿qué le sucede a través de la técnica? La destrucción creciente de la "naturaleza" o, mejor, desplegándose hacia su fin. ¿Qué era antiguamente? El sitio del instante del advenimiento y de la estancia de los dioses, cuando aún φύσις descansaba en el esenciarse del ser [Seyn] mismo.

Desde entonces devino pronto un *ente* y luego hasta el contrajuego de la "gracia" y, después de esta destitución, completamente separada en el forzamiento de la maquinación y economía calculadora.

Y finalmente quedó todavía como "paisaje" y ocasión de reposo y esto ahora también calculado aún de modo gigantesco y preparado para las masas. ¿Y luego? ¿Es esto el fin?

¿Por qué calla la tierra en esta destrucción? Porque no le está permitida la contienda con un mundo, la verdad del ser [Seyn]. ¿Por qué no? 278 ¿Porque la gigantesca cosa hombre deviene más gigantesca y así más pequeña?

¿Tiene que ser abandonada la naturaleza y entregada a la maquinación? ¿Somos aún capaces de buscar nuevamente la tierra? ¿Quién atiza esa contienda, en la que ella encuentra su abierto, en la que se cierra y es tierra?

156. El quiebre

Para saberlo en su estructura, tenemos que experimentar el abismo (cfr. Verdad) como perteneciente al evento.

El esenciarse del ser [Seyn] permanecerá siempre cerrado a la filosofía, mientras ella piense que se pueda eventualmente, por sutil imaginación de los diferentes conceptos de modalidad, saber el ser y, en cierto modo, montarlo. Prescindiendo del origen cuestionable de las modalidades hay aquí una cosa decisiva: el salto al ser [Seyn] como evento; y *recién* a partir de aquí se inaugura el quiebre. Pero precisamente este salto requiere la más larga preparación, y ésta implica el *pleno desprendimiento* del ser como entidad y la determinación "más general".

¿Osará un día un pensador mejor armado el salto? Tendrá que haber

olvidado, en un sentido creador, el modo *vigente* de preguntar por el ser, es decir, por la entidad. *Este* olvidar no es un perder alguno de algo todavía por poseerse, sino la transformación a una posición más originaria del preguntar.

Pero aquí uno debe estar armado para la inagotabilidad de lo simple, a fin de que ya no se le sustraiga por una malinterpretación como de lo vacío. Lo simple, en el que todo esenciarse se ha concentrado, tiene que ser reencontrado en cada ente, no éste en aquél. Pero alcanzamos a aquél sólo en tanto conservamos a éste, a cada cosa, en el espacio de juego de su misterio y no pensamos atrapar al ser [Seyn] a través de la descomposición de nuestro conocer, ya firme, de sus propiedades.

279 *Una vez* fue necesario este descomponer y el retener *una* experiencia como *la* experiencia, para que Kant recién pudiera señalar aquello que el modo "trascendental" de conocimiento ha de captar. Y aun para que pudiera acaecer esta indicación y su conformación en la obra de Kant, siglos tuvieron que producir servicios de preparación.

¿Qué hemos de esperar aquí de nuestro primer tanteo, cuando aún rige algo totalmente diverso, de lo cual Kant sólo puede ser un alejado ejemplo y ello también sólo cuando ya es concebido desde una tarea más originaria?

¿Qué significa que las "modalidades" sean tratadas al final de la Analítica de los principios y con ello predeterminando todo lo que lo antecede?

157. El quiebre y las "modalidades"

Las "modalidades" son las del ente (de la entidad) y no dicen todavía completamente nada acerca del quiebre del ser [Seyn] mismo. Este sólo puede convertirse en pregunta, cuando resplandezca la verdad del ser [Seyn] como evento, a saber, como aquello que requiere el dios en tanto el hombre le pertenece (cfr. El último dios, 256. El último dios). Por consiguiente, las modalidades quedan rezagadas con respecto al quiebre, como la entidad con respecto a la verdad del ser [Seyn]; y la pregunta por las modalidades queda apresada en el marco de la pregunta conductora, mientras que el interrogar al quiebre incumbe sólo a la pregunta fundamental.

El quiebre tiene su primera y más amplia dimensión en el necesitar del dios en una dirección y en la pertenencia (al ser) [Seyn] del hombre en la otra. Aquí se esencian las caídas del dios y el ascenso del hombre en tanto fundado en el ser ahí. El quiebre es la falta interna, incalculable del *acaecimiento-apropiador*, del esenciarse del ser [Seyn] como del centro empleado y otorgador de pertenencia, que permanece referido al paso del dios y la historia del hombre sobre todo. 280

El evento-apropiador transfiere el dios al hombre, en cuanto adjudica éste al dios (cfr. Prospectiva, 7. Acerca del evento, pp. 26 [del t. orig.] y ss.)

Abismosamente fundado en el evento está el ser-ahí y con ello el hombre, cuando logra el salto en fundación creadora.

Aquí acaece rehuso y ausencia, acometida y acaso, retención y transfiguración, libertad y coacción. Tal cosa acaece, es decir, pertenece al esenciarse del evento mismo. Todo tipo de ordenamiento de "categorías" y desplazamiento y mezcla fracasa aquí, porque las categorías están dichas desde el ente y hacia él, porque nunca nombran y conocen al ser [Seyn] mismo.

De modo semejante tampoco pueden paso, evento e historia ser pensados como tipos de "movimientos", porque *movimiento* (aun pensado como μεταβολή) siempre queda referido al ὄν como οὐσία, referencia a la cual también pertenecen δύναμις y ἐνέργεια y su posterior descendencia.

Pero, ante todo, lo que constituye la interior falta del evento y cada vez permanece oculta o sale detrás del acaecimiento, nunca se deja enumerar y presentar en una "tabla" ni de cualquier manera en el casillero de un sistema, sino que todo decir acerca del quiebre es una palabra pensante para con dios y al hombre y con ello en el ser-ahí y así en la contienda de mundo y tierra.

Aquí no se da ningún descomponer investigador de "estructuras", pero aún menos un hacer-así sólo balbuceante en "signos", como si a algo fuera dirigida la palabra.

El expediente de las "cifras" es sólo la última consecuencia de la "ontología" y "lógica" no superadas, sino precisamente presupuestas. El decir 281 del pensar inicial está fuera de la distinción de concepto y cifra.

*158. El quiebre y las "modalidades"**

La procedencia y el dominio de las "modalidades" es *aun* más cuestionable que la interpretación del ente sobre la ἰδέα, así como se ha fijado en el curso de la historia de la filosofía, para convertirse en una "consistencia problemática", en cierta manera presente ante la mano en sí.

Para la procedencia es importante la primacía de la "realidad" (cfr. también la existentia como *la* diferencia con essentia), la realidad como ἐνέργεια, y posibilidad y necesidad en cierto modo sus astas.

Pero la ἐνέργεια auténticamente concebida desde la indesplegada φύσις que es analizada a la luz de la μεταβολή como entidad. ¿Por qué

* Cfr. Curso del semestre de invierno de 1935-1936. *La pregunta por la cosa. Acerca de la teoría kantiana de los principios trascendentales*, edición de *Obras completas*, tomo 41; ed. castell., ob. cit. en p. 67.

μεταβολή? Porque para el retener anticipador de lo estable y presente la μεταβολή sobre todo como φορά es sencillamente el contra-fenómeno y con ello eso que permite volver a la οὐσία a partir de él como señalando a otro. Aquí se encuentra el núcleo de la "ontología" de Aristóteles.

159. El quiebre

Una quebrada esencial es el *ser en la retrocurvatura* (facultad, pero no a partir de la *posibilidad*, que hasta ahora siempre fue pensada desde el ente como presente ante la mano).

Hender esta quebrada y así conforme abierta como *dom-inio**, origen saliente. Dom-inio *es*, mejor, se esencia como legado, no es él mismo legado sino que lega la constante originariedad. Por doquier donde el ente se transforma *a partir del ser [Seyn]*, es decir, ha de ser fundamentado, el dominio es necesario.

282 Dominio es la necesidad de lo libre hacia lo libre. Domina y se esencia como la incondicionalidad en el ámbito de la libertad. Su grandeza consiste en que no requiere de poder alguno y con ello de fuerza, y sin embargo permanece más eficaz que éstos, aunque en el modo originariamente propio de *su* estabilidad (de la aparentemente por largo tiempo interrumpida constancia de los instantes referidos a sí).

Poder –la capacidad de protección de una posesión de posibilidades de violencia. Como *protección* se encuentra siempre ante un contrapoder y por ello nunca es un origen**.

Violencia –im-potente irrupción de una facultad de cambio en el ente sin ventaja y sin per-spectiva de posibilidades. Por doquier donde el ente ha de ser modificado por el ente (no a partir del ser [Seyn]), es necesaria violencia. Todo hecho es acto-de-violencia, de modo que aquí la violencia está dominada conforme al poder.

160. El ser-para-la-muerte y el ser

En las más ocultas figuras es el aguijón de la más elevada historicidad y el fundamento secreto de la decisión hacia la vía más corta.

Pero ser-para-la-muerte, desplegado como determinación esencial de la verdad del ser-ahí, abriga en sí dos determinaciones fundamen-

* En el original 'Herr-schaft', acentuando la composición de la palabra. [N. de la T.]

** En el original "Ur-sprung", acentuándose el sentido de origen que da el prefijo. [N. de la T.]

tales del quiebre y es en la mayoría de los casos su irreconocido reflejo en el ahí:
Por una parte se oculta aquí la esencial pertenencia del no al ser como tal, *lo que aquí,* en el distinguido ser-ahí como fundación de la verdad del ser, sólo llega a luz en una agudeza única.
Luego oculta el ser-para-la-muerte la insondable plenitud esencial de la *"necesidad"*, nuevamente como una quebrada del ser mismo; ser-para-la-muerte de nuevo conforme al ser-ahí.

El choque de necesidad y posibilidad. Sólo en tales circuitos se deja sospechar lo que en realidad pertenece a *lo que* la "ontología" trata como la pálida y vacía *mezcolanza* de las "modalidades". 283

161. El ser para la muerte

Lo que con ello ha sido pensado, es decir, *pre*-pensado en el contexto de *Ser y tiempo* y *sólo* aquí, es decir, "fundamentalontológicamente", nunca antropológicamente ni "según la concepción de mundo", nadie lo ha vislumbrado aún ni osado *re*flexionar.

La singularidad de la muerte en el ser-ahí del hombre pertenece a la más originaria determinación del ser-ahí, a saber, ser acaecido-apropiadoramente por el ser [Seyn] mismo, para fundar su verdad (apertura del ocultarse). En la inhabitualidad y singularidad de la muerte se inaugura lo más inhabitual en todo ente, el ser [Seyn] mismo, que se esencia como extrañamiento. Pero para poder en general presentir algo de este contexto, el más originario, a partir de la posición habitual y gastada del opinar y calcular común, tenía que hacerse antes visible en toda agudeza y singularidad la referencia del ser-ahí a la muerte misma, la conexión entre resolución (inauguración) y muerte, el anti-cipar. Pero este anti-cipar a la muerte, por cierto, no para que sea alcanzada la mera "nada", sino viceversa, para que la apertura al ser [Seyn] se abra enteramente y desde lo extremo.

Pero está enteramente en orden el que, cuando aquí se piensa no "fundamentalontológicamente", en atención a la fundación de la verdad del ser [Seyn], las peores y más disparatadas malinterpretaciones se deslizan e imponen y naturalmente se dispone una "filosofía de la muerte".

Las malinterpretaciones, justamente de este capítulo en *Ser y tiempo,* son el signo más claro de la incapacidad, que aún se encuentra en pleno esplendor, de posrealizar el planteo allí preparado, es decir, a la vez pensar siempre más originariamente y, creando, trascenderse. 284

Que la muerte sea proyectada en el contexto esencial de la originaria *futuridad* del ser ahí en su esencia fundamentalontológica significa, por

cierto, en primer lugar, en el marco de la tarea de *Ser y tiempo*: ella se encuentra en conexión con el "tiempo", que está planteado como ámbito de proyección de la verdad del ser [Seyn] mismo. Ya esto es una indicación suficientemente clara para el que quiera preguntar conjuntamente, que aquí la pregunta por la muerte se encuentra en referencia esencial a la *verdad del ser [Seyn]* y *sólo* en esta referencia; que por lo tanto aquí la muerte no es nunca tomada como la negación del ser [Seyn] o hasta la muerte como "nada" para la esencia del ser [Seyn], sino precisamente al contrario: la muerte, el sumo y extremo testimonio del ser [Seyn]. Pero esto es de saber sólo para el que es capaz de experimentar y cofundar al ser-ahí en la propiedad del sí mismo, que no es mentada moral-personalmente, sino siempre de nuevo y sólo "fundamentalontológicamente".

162. El ser [Seyn] para la muerte

concebible como determinación del ser-ahí y *sólo* así. Aquí se realiza la extrema medición de la *temporalidad* y con ello el instalarse del *espacio* de la verdad del ser [Seyn], *el anuncio del espacio-tiempo*. Entonces *no* para negar al "ser [Seyn]", sino para fundar [stiften]* la razón de su afirmabilidad plenamente esencial.

Pero qué miserable y barato es entresacar la expresión "ser para la muerte", disponerse con ello una grosera "concepción de mundo" e introducirla luego en *Ser y tiempo*. En apariencia este cálculo sale especialmente bien, puesto que también en este "libro" se habla de "nada". De este modo resulta la lisa conclusión: ser para la muerte, es decir, ¡ser para la nada y ello como esencia del ser ahí! Y esto no ha de ser ningún nihilismo.

285

Pero no se trata de disolver al hombre en la muerte y darlo por mera nulidad, sino viceversa: introducir la muerte en el ser ahí, para llevar a cabo al ser ahí en su abismosa amplitud y así medir plenamente el fundamento de la posibilidad de la verdad del ser [Seyn].

Pero no cada uno necesita realizar este ser [Seyn] para la muerte y asumir en esta autenticidad al sí mismo del ser ahí, sino que esta realización es sólo necesaria en el circuito de la tarea de la funda-mentación de la pregunta por el ser [Seyn], una tarea que en todo caso no queda limitada a la filosofía.

La realización del ser para la muerte es un deber sólo para los pensa-

* Aquí 'fundar' traduce a 'stiften', en el sentido de crear, instituir. [N. de la T.]

dores del otro comienzo, pero todo hombre esencial, entre los en el futuro creadores, puede saber de ello.

El ser para la muerte no sería alcanzado en su esencialidad si no se diera a los eruditos en filosofía oportunidad de burlas insípidas y a los periodistas el derecho de saber mejor.

163. El ser para la muerte y el ser

tiene que ser concebido siempre como determinación del *ser-ahí*; ello quiere decir: el ser-ahí mismo no queda absorbido por, sino viceversa implica el ser para la muerte y con esta inclusión recién es pleno, a-bismoso *ser*-ahí, es decir, ese "entre", que ofrece al "evento" instante y sitio y de este modo puede hacerse perteneciente al ser.

"Según la concepción de mundo" el ser para la muerte permanece inaccesible, y cuando es de este modo malinterpretado, como si con ello debiera ser enseñado el sentido del ser en general y así su "nulidad" en sentido habitual, entonces todo está arrancado de su contexto esencial. 286
Lo esencial *no* es realizado, a saber: el pensar incluido del ser-ahí, en cuyo claro se descubre ocultando la plenitud del esenciarse del ser [Seyn].

La *muerte* no llega aquí al ámbito de la meditación funda-mentadora, para enseñar "según la concepción de mundo" una "filosofía de la muerte", sino tan sólo para llevar la *pregunta por el ser* a su fundamento e inaugurar el ser-ahí como el fundamento a-bismoso, y moverse hacia el proyecto, es decir, *com-prender* en el sentido de *Ser y tiempo* (no acaso para hacer "comprensible" la muerte para periodistas y burgueses).

*164. El esenciarse del ser [Seyn]**

Si el ente [Seyende]** "es", el *ser* no puede ser también; tendría entonces que ser planteado como ente y por consiguiente como una propiedad y añadidura al ente, y la pregunta por éste habría caído con ello detrás del primer comienzo. Aún no sería así de ningún modo interrogado el ser [Seyn] sino negado, pero con ello también ocultado el "ente".

El ser *no es* y sin embargo tampoco podemos equipararlo a la nada. Pero por otra parte tenemos que decidirnos a plantear el ser [Seyn] como la nada, si "nada" quiere decir el no-ente [Nicht-Seiende]. Pero el ser

* Cfr. El salto, La esencia del ser [Seyn].

* El autor escribe 'Seyende', en lugar de 'Seiende' como lo hace habitualmente. [N. de la T.]

[Seyn] no "es" pues, más allá de tal "nada", de nuevo no "algo", tal donde pudiéramos reposar como un algo encontrable, representándolo. Decimos: el ser [Seyn] se esencia, y reivindicamos y empleamos en ello de nuevo un nombramiento que lingüísticamente pertenece al ente (cfr. *sido - pres-ente**).

Pero aquí en este extremo la palabra tiene que hacer violencia y *esenciarse [Wesung]* no ha de nombrar algo que se encuentre de nuevo más *allá* del ser [Seyn], sino lo que lleva a la palabra su más íntimo, el evento-apropiador, ese contraimpulso de ser [Seyn] y ser-ahí, en el que ambos no son polos presentes ante la mano sino el puro alcance** mismo.

287

La *singularidad* de esto y lo *i-rrepresentable* en el sentido de algo sólo *presente*, es la más aguda defensa de las determinaciones de la entidad como ἰδέα y γένος, determinaciones que inicialmente son necesarias cuando a partir del "ente" como φύσις acaece por primera vez la salida al ser [Seyn].

*165. Esencia como esenciarse****

La "esencia", ya no el κοινόν y γένος de la οὐσία y del τόδε τι (ἕκαστον), sino esenciarse como el acaecimiento [Geschehnis]**** de la verdad del ser [Seyn], a saber: en su plena historia, que comprende respectivamente el abrigo de la verdad en el ente.

Pero puesto que la verdad tiene que ser fundada en el *ser*-ahí, el esenciarse del ser [Seyn] sólo puede ser alcanzado en la estabilidad, que el ahí soporta en el saber así determinado.

La esencia como esenciarse nunca es meramente re-presentable, sino que sólo es captada en el saber de la espacialidad-temporal de la verdad y de su respectivo abrigo.

El saber-de la esencia exige y es él mismo el salto al ser-ahí. Por ello nunca puede ser ganado a través de mera consideración *general* de lo dado y de su interpretación ya consolidada.

El esenciarse no se encuentra "por encima" del ente y separado de él,

* En el original la contraposición 'Gewesen' - 'An-wesen' marca con los prefijos la diferencia de sentido sobre la misma raíz 'wesen', esenciarse. [N. de la T.]

** 'Erschwingung', que traducimos por 'alcance', en el sentido de amplitud de la oscilación, se encuentra en el texto en evidente relación con el anterior 'Gegenschwung', comprensible como impulso alternativo, que tradujimos por 'contraimpulso'. [N. de la T.]

*** Cfr. La diferenciación.

**** Aquí 'acaecimiento' no traduce 'Ereignung', que incluye la calidad de apropiación, sino a 'Geschehnis'. [N. de la T.]

sino que el ente está en el ser [Seyn] y tiene sólo *en él*, estando en su interior y alejado, su verdad como lo *verdadero.*

Junto con este concepto del esenciarse tiene pues que ser también planteada y concebida la "distinción" de ser [Seyn] y ente, y todo lo que es fundado sobre la distinción, en tanto cae del "lado" de la entidad todo lo "categorial" y "ontológico".

*166. Esenciarse y esencia**

288

concebido como acaecimiento [Geschehnis] de la verdad del ser [Seyn]. El ser [Seyn] no se deja retro-transferir al *esenciarse,* puesto que éste mismo se convertiría en un ente. La pregunta por el ser de la esencia es sólo posible y necesaria al interior del planteo de la esencia como κοινόν (cfr. después la cuestión de los universales). Sea como fuere respondida la pregunta, la "esencia" misma es siempre rebajada.

El concepto de "esencia" depende del modo del preguntar por el ente como tal, o bien por el ser [Seyn] y a la vez del modo de la pregunta por la *verdad* del pensar filosófico. También en la pregunta por la verdad se impone el viraje: esencia de la verdad y verdad de la esencia.

Cuando preguntamos por la "esencia" en la dirección habitual de cuestionamiento, entonces figura la pregunta por lo que "hace" de un ente lo que él *es*, por lo tanto, por lo *que* constituye su ser-*qué*, por la entidad del ente. Esencia es aquí la otra palabra por ser (entendido como entidad). Y conforme a ello *el esenciarse* mienta el evento, en tanto acaece, en lo a él perteneciente, verdad. Acaecimiento [Geschehnis] de la verdad del ser [Seyn], eso es esenciarse; por consiguiente no ni nunca un modo-de ser en sí subsistente que aún le adviene nuevamente al ser [Seyn] o hasta por encima de él.

¿A través de qué tiene que ser cortado este modo del aparente auténtico seguir preguntando (el ente –*su* ser– y de nuevo el ser del ser, etc.) y ser remitido de regreso hacia el auténtico preguntar? Mientras permanezca en la οὐσία no parece hallable un fundamento del no-más-seguir preguntando-de-la misma-manera. Queda sólo el torcer hacia la ἐπέκεινα.

Apenas el "ser" ya no es lo re-presentable (ἰδέα) y apenas según ello ya no es pensado lejos del ente y "separado" de él (desde el afán de captarlo en lo posible puro y sin mezcla), apenas el ser [Seyn] es experimentado y pensado como lo simultáneo (en un sentido originario del espacio-tiempo) al ente: como su fundamento (no causa y ratio), ya no se da

289

* Cfr. Prospectiva, El pensar inicial.

ningún motivo de preguntar pues nuevamente por su propio "ser" [Seyn], para así re-presentando seguir poniéndolo a un lado.

En dirección a esta meditación se deja en primer lugar debatir la serie histórica de los conceptos de esencia, que se presentaron al interior de la historia de la pregunta conductora, como hilos conductores del preguntar por la entidad:

1. la οὐσία como ἰδέα
2. οὐσία en la consideración aristotélica en *Met.* Z H Θ
3. la essentia del medioevo
4. la possibilitas en Leibniz (cfr. Ejercitaciones-*Leibniz*)
5. la "condición de posibilidad" en Kant, el concepto trascendental de esencia
6. el concepto idealista dialéctico-absoluto de esencia en Hegel.

167. El ingreso al esenciarse

Esencia es sólo re-presentada, ἰδέα. Pero esenciarse no es sólo el acoplamiento de qué *y* cómo ser y de este modo una representación más rica, sino una unidad más originaria de ambos.

El *esenciarse* no pertenece a *cada* ente, sí en el fondo sólo al ser y lo que pertenece a éste mismo, verdad.

A partir del esenciarse del ser se transforma pues también la anterior "esencia", correspondiendo a la inclusión de la pregunta conductora en la pregunta fundamental.

El esenciarse, aquello a lo cual tenemos que *in*gresar. Esto mienta aquí "*ex*periencia"; ingresar,* para estar en él y soportarlo, lo que acaece como ser-ahí y su fundación.

* En el texto original se relacionan a través del mismo verbo raíz 'fahren', '*Er*fahrung', *ex*periencia, y '*ein*fahren', ingresar. [N. de la T.]

V. LA FUNDACIÓN*

FUNDACIÓN

ser-ahí
verdad
espacio-tiempo

* Cfr. La pregunta por la verdad como pregunta-previa.



*168. Ser-ahí y ser [Seyn]**

Ser-ahí quiere decir acaecimiento-apropiador en el evento como esencia del ser [Seyn]. Pero sólo sobre el fundamento del ser-ahí llega el ser [Seyn] a la verdad.

Pero donde planta, animal, piedra y mar y cielo devienen siendo, sin caer en la objetividad, allí reina la *sustracción* (rehuso) del ser [Seyn], éste como sustracción. Sin embargo, la sustracción es del ser-ahí.

El abandono del ser es el primer crepúsculo del ser [Seyn] como un ocultarse desde la noche de la metafísica, a través de la cual el ente se abrió paso hacia el fenómeno y con ello la objetividad y el ser [Seyn] devino suplemento en la figura del a priori.

Pero cuán abismosamente aclarado tiene que estar el claro para el ocultarse, para que la sustracción no aparezca en primer plano como una mera nulidad, sino que reine como la donación.

*169. Ser-ahí***

Pertenece al más severo rigor de la íntima oscilación del ser-ahí, que éste no cuente los dioses y tampoco cuente con ella y para nada cuente*** con un singular.

Perteneciente a cada uno, unánime con los inesperados, este no contar de los dioses está lejos de todo arbitrio del dejar-valer-todo. Pues este no contar es ya la consecuencia de un ser-ahí más originario: de su estar reunido en la negativa, el esenciarse del ser [Seyn]. Dicho en el lenguaje sobreviviente de la metafísica esto dice: el rehuso como esenciarse del ser [Seyn] es la suprema realidad de lo posible supremo *en* 294

* Cfr. Meditación, 448 y ss.

** Cfr. El salto, 121. El ser [Seyn] y el ente.

*** En este caso 'cuente' traduce a 'rechnen', mientras poco antes a 'zählen', con semejante sentido de cálculo y previsión. [N. del T.]

tanto de lo posible y es por consiguiente la primera necesidad. *Ser*-ahí es fundación de la verdad de este el más simple quiebre.

170. Ser-ahí

no tal que pudiera ser simplemente hallable en el hombre presente ante la mano, sino el obligado fundamento de la *verdad* del ser [Seyn] a partir de la experiencia fundamental del ser [Seyn] como evento, fundamento (y su fundación) a través del cual el hombre es radicalmente transformado.

Tan sólo ahora la caída del *animal rationale*, en el que estamos por recaer de cabeza renovadamente, por doquier donde no es sabido el primer comienzo y su fin, ni la necesidad del otro comienzo.

La caída del "hombre" vigente, sólo posible a partir de una originaria verdad del ser [Seyn].

*171. Ser-ahí**

el fundamento, que se esencia en la fundación, del ser humano venidero.

El *ser*-ahí –el cuidado.

El hombre sobre *este* fundamento del ser-ahí:

1. el buscador del ser [Seyn] (evento)
2. el cuidador de la verdad del ser
3. el custodio de la calma del paso del último dios. Calma y origen de la palabra.

Pero en primer lugar la fundación del ser-ahí por su parte transitoria-buscadora, *cuidado*, temporalidad; temporalidad [Zeitlichkeit] sobre temporalidad [Temporalität]: como *verdad* del ser [Seyn]. El ser-*ahí* está referido a verdad como apertura del ocultarse, planteado a través de la *comprensión de ser. Proyectando* lo abierto para el ser. *Ser*-ahí como *proyección* de la verdad del ser [Seyn] ("ahí").

295

* Cfr. *Reflexiones* V, 82 y ss. Platón.

172. El ser-ahí y pregunta por el ser

El ser-ahí se encuentra en *Ser y tiempo* todavía en la apariencia de lo “antropológico” y “subjetivista” e “individualista”, etc., y sin embargo está en la mirada lo con-trario de todo; por cierto no como lo primero y sólo propuesto, sino esto contrario por doquier sólo como la *necesaria consecuencia* de la decisiva transformación de la “pregunta por el ser” desde la pregunta conductora a la pregunta fundamental.

“Comprensión de ser” y *pro-yecto , a saber ¡como arrojado!* El *ser-en-el-mundo* del ser ahí. Pero “mundo”, no el *saeculum cristiano* y la negación del dios, ¡ateísmo! ¡*Mundo* desde esencia de la verdad y del ahí! Mundo y tierra (cfr. Conferencia sobre la obra de arte).*

173. El ser-ahí

es la *crisis* entre el primero y el otro comienzo. Ello quiere decir: según el nombre y la cosa, ser ahí significa en la historia del primer comienzo (es decir, en toda la historia de la metafísica) algo esencialmente otro que en el otro comienzo.

En la metafísica “ser ahí” [Dasein] es el nombre para el tipo y modo en que el ente está *realmente* siendo, y mienta tanto como estar presente ante la mano, interpretado más originariamente a un paso de una determinada orientación: presencia. Esta caracterización del ente puede ser vuelta a pensar hasta sobre el nombramiento primero inicial, sobre la φύσις y la ἀλήθεια que la determina. Así el nombre *ser ahí* recibe 296 el auténtico contenido primero inicial: *desoculto esenciarse (ahí) surgiendo a partir de sí*. Pero a través de toda la historia de la metafísica se extiende el uso no casual de trasladar el nombre para el modo de realidad del ente a éste mismo y de mentar con “ser ahí” [Dasein] “el ser ahí” [das Dasein], todo el mismo ente realmente presente ante la mano. Dasein es así sólo la buena traducción alemana de existentia, el adelantarse y estar desde sí del ente, presenciarse a partir de sí (en un creciente olvido de la ἀλήθεια).

En general, “Dasein” no mienta ninguna otra cosa. Y de acuerdo con ello se puede hablar del existente cósico, animal, humano, temporal.

Completamente diferente de ello es el significado y asunto de la palabra ser-ahí [Da-sein] en el pensamiento del otro comienzo, tan diferente, que de aquel primer uso a éste otro no se da ningún tránsito mediador.

* *Acerca del origen de la obra de arte*. Conferencia en Friburgo, 1935. Ed. castellana, ob. cit. en p. 60.

El *ser*-ahí no es el modo de realidad de todo ente, sino que es él mismo el ser del ahí. Pero el ahí es la apertura del ente como tal en totalidad, el fundamento de la ἀλήθεια más originariamente pensada. El ser-ahí es una manera de ser, que en tanto *"es"* el ahí (activa-transitivamente en cierto modo), según *este* distinguido ser y como este ser mismo, es un ente singular (lo que se esencia del esenciarse del ser [Seyn]).

El ser-ahí es el propio fundamento que se funda de la ἀλήθεια de la φύσις, el esenciarse de esa apertura, que inaugura primero el ocultarse (la esencia del ser [Seyn]) y que así es la verdad del ser [Seyn] mismo.

El ser-ahí en el sentido del otro comienzo, que pregunta por la verdad del ser [Seyn], nunca es hallable como carácter del ente que sale al encuentro y está presente ante la mano; pero tampoco como carácter del 297 ente, que hace convertirse tal ente en objeto y está en relaciones con él; el ser-ahí tampoco es un carácter del hombre, como si el nombre que hasta ese entonces se extendía a todo ente se limitara ahora al rol designador del estar presente ante la mano del hombre.

No obstante ser-ahí y hombre se encuentran en una referencia esencial, en tanto el ser-ahí significa el fundamento de la posibilidad del ser humano venidero, y el hombre *es* venidero en tanto asume ser el ahí, supuesto que se conciba como el custodio de la verdad del ser [Seyn], custodia que es indicada como el "cuidado". "Fundamento de la posibilidad" es *expresado* aun metafísicamente, pero *pensado* desde la *pertenencia* abismosa-con instancia.

El ser-ahí en el sentido del otro comienzo es lo a nosotros aún totalmente extraño, que nunca hallamos, que sólo saltamos en el salto a la fundación de la apertura de lo que se oculta, de ese claro del ser [Seyn], en el que tiene que colocarse el hombre venidero, para mantenerlo abierto.

Desde el ser-ahí [Da-sein] en este sentido recién se hace "comprensible" la existencia [das Dasein] como presencia de lo presente ante la mano, es decir, la *presencia* se muestra como *una* determinada apropiación de la verdad del ser [Seyn], en lo que la actualidad frente al pasado y lo venidero ha experimentado una preferencia interpretada de modo determinado (consolidada en la objetividad efectiva [Gegenständlichkeit], objetividad [Objektivität]* para el sujeto).

El *ser-ahí* como el esenciarse del claro del ocultarse pertenece a este ocultarse mismo, que se esencia como el evento-apropiador.

Todos los ámbitos y respectos de la metafísica fallan aquí y tienen que fallar, si el ser-ahí ha de ser captado pensantemente. Pues la "metafísica" pregunta a partir del ente (en la interpretación inicial, es decir, definitiva

* Véase nota en p. 114 de esta edición. [N. de la T.]

de la φύσις) por la entidad y deja necesariamente impreguntada la verdad de ésta, es decir, la verdad del ser [Seyn]. La ἀλήθεια misma es la *primera* entidad del ente y aún ésta permanece inconcebida.

En el uso vigente y todavía habitual, ser ahí mienta tanto como estar presente ante la mano aquí y allá, *aparecer* en un donde y cuando. 298

En el otro significado venidero, el "ser" no mienta aparecer sino *soportabilidad* con instancia como fundación del ahí. El ahí no significa un aquí y allá de cualquier manera respectivamente determinable sino que mienta el *claro* del ser [Seyn] mismo, tan sólo cuya apertura emplaza el espacio para cada posible aquí y allá y la instalación del ente en obra histórica y hecho y sacrificio.

El ser-ahí, la soportabilidad con instancia del claro, es decir: de lo libre, indefenso, perteneciente del ahí, donde el ser [Seyn] se oculta.

La soportabilidad con instancia del claro del ocultarse es asumida en la búsqueda, cuidado y custodia *del* hombre, que acaece al ser, se sabe perteneciente al evento como esenciarse del ser [Seyn].

174. El ser-ahí y la instancia

La instancia como el ámbito del hombre fundado en el ser-ahí.

A la instancia pertenecen:

1. *el vigor*: (en ningún caso una mera suma-de fuerza, sino) conforme al ser-ahí: la maestría del libre otorgamiento de los más amplios espacios de juego del sobreacrecentarse creador.
2. *la decisión*: (en ningún caso la anquilosis de una obstinación sino) la seguridad del pertenecer al evento-apropiador, el ascenso a lo indefenso.
3. *la suavidad*: (en ningún caso la debilidad de la indulgencia, sino) el generoso despertar de lo oculto y detenido, lo que, siempre extraño, liga todo crear a lo esencial suyo.
4. *la simplicidad*: (en ningún caso lo "fácil" en el sentido de lo corriente y no lo "primitivo" en el sentido de lo insuperado y sin futuro, sino) abrigar la pasión por la necesidad de lo uno, la inagotabilidad del ser [Seyn] en la preservación del ente y no desistir de la extrañeza del ser [Seyn]. 299

175. El ser-ahí y el ente en totalidad

La primera referencia al ser-ahí como fundación de la verdad del ser [Seyn] está realizada *(Ser y tiempo)* en el paso a través de la pregunta

por el hombre, en tanto éste es concebido como el proyectante del ser y así es sacado de toda "antropología". Esta referencia podría suscitar y reforzar la opinión errónea de que el ser-ahí sería captable sólo en esta referencia al hombre, cuando ha de ser concebido esencial y plenamente.

Sólo que ya la meditación acerca del ahí como el *claro* para el ocultarse (el ser [Seyn]) tiene que hacer vislumbrar cuán decisiva es la referencia del ser-ahí al ente en totalidad, porque el ahí soporta la verdad del ser [Seyn]. Pensado en esta dirección el ser-ahí, él mismo en ninguna parte alojable, se aparta de la referencia al hombre y se descubre como el "entre", que es desplegado por el ser [Seyn] mismo como el ámbito abierto de elevación interior para el ente, ámbito en el cual éste sobre todo se vuelve a poner sobre sí mismo. El ahí ha sido acaecido por el ser [Seyn] mismo, y en consecuencia el hombre ha sido acaecido como custodio de la verdad del ser [Seyn] y de este modo es perteneciente al ser-ahí de manera destacada y singular. De allí que apenas se haya logrado una primera referencia al ser-ahí, tiene que darse la consecuencia esencial, que se anuncia en esta referencia: que el ser-ahí ha sido acaecido por el ser [Seyn] y que el ser [Seyn] como evento conforma el centro mismo de todo pensar.

Tan sólo así el ser [Seyn] como evento entra plenamente en juego y no es por cierto en esto lo "sumo" como en la metafísica, al que se remonta sólo inmediatamente.

300 Conforme a ello, pues, el-ahí tiene que, también a partir del ente, sentado que éste ya comience a devenir siendo más, ser desplegado en su reunido poder de claro. El *ser*-ahí mismo, en tanto acaecido-apropiadoramente, deviene *más propio de sí* y el fundamento que se abre del sí mismo; y a través de éste recién recibe la guardia del hombre su rigor, decisión e intimidad.

La pregunta acerca de quién sea el hombre tiene recién ahora lo abierto de una vía, que no obstante transcurre en lo indefenso y de este modo deja sobrevenirle la tormenta del ser [Seyn].

176. Ser-ahí.
Acerca de la dilucidación de la palabra

En *el* significado que *Ser y tiempo* plantea por primera vez y esencialmente, esta palabra no es traducible, es decir, se opone a los respectos del modo de pensar y decir vigente de la historia occidental: el *ser ahí.*

En el significado habitual mienta sin embargo por ejemplo: la silla "está aquí"; el tío "está aquí", ha llegado y está presente; por lo tanto *présence.*

Ser-ahí mienta un "ente" mismo, no el modo de ser en el sentido arriba mencionado; y no obstante el modo de ser en la singular distinción, de que tan sólo *él* determine la constitución, el ser-qué como el ser-quién, mismidad.

Pero *"el ente"* no es el *"hombre"* y el ser-ahí su cómo por ser (así aún fácilmente malinterpretable en *Ser y tiempo*) sino el ente es el *ser-ahí* como fundamento de un determinado, del venidero ser humano, no "del" hombre en sí; tampoco aquí suficiente claridad en *Ser y tiempo*.

El discurso de "ser ahí humano" (en *Ser y tiempo*) es engañoso en tanto sugiere la opinión de que pudiera darse también "ser ahí" animal, vegetal.

"Ser ahí humano" –aquí "humano" no mienta la restricción y particularización de especie de "ser ahí" en general (como presencia ante la mano), sino la singularidad *del* ente, el hombre, sólo al cual es *propio* el *ser*-ahí. ¿Pero cómo?

301

Ser-ahí –el *ser* que distingue al hombre *en su posibilidad; por lo tanto ya no requiere entonces para nada de la adición "humano"*. ¿En qué posibilidad? En su suprema, a saber ser el fundador y cuidador de la verdad misma.

Ser-ahí –lo que *a la vez sub-funda* y *peralta* al hombre. De allí el discurso de ser-ahí *en* el hombre como acaecimiento de esa fundación.

Pero se podría decir también: el hombre en el ser-ahí. El ser-ahí "del" hombre.

Todo discurso es aquí malinterpretable e indefenso, si no le toca el *favor* de quienes realizan *conjuntamente* un trayecto esencial del *preguntar* y comprenden *desde aquí* y sólo desde aquí lo dicho entregando las representaciones aportadas (cfr. notas de orden a *Ser y tiempo*).

177. El estar-ausente

Por consiguiente *haberse-ido*; en esta significación simplemente equiparar la ἀπουσία con respecto a παρουσία, ser ahí = estar presente ante la mano. Cfr. quitar [Wegnehmen] = quitar [Fortnehmen]*.

Por otra parte, apenas ser-ahí (es) concebido esencialmente de otro modo, entonces también el *estar-ausente,* correspondiendo a él.

El ser-ahí: soportar la apertura del ocultarse. El *estar*-ausente: ejercer *la reserva del misterio y del ser*, olvido del ser. Y ello acaece en el

* Traducimos tanto 'Wegnehmen' como 'Fortnehmen' por 'quitar', dado que si bien el prefijo 'weg' da más el sentido de 'alejado' y 'fort' el de haberse marchado, pueden ser sinónimos en palabras como las mencionadas. [N. de la T.]

estar-ausente según la significación: *loco y perdido por algo, extraviado en esto.*

El *estar-ausente* en este sentido primero, donde *ser-ahí. Ausente [weg]*: el *apartamiento, quitar de en medio* al *ser [Seyn]*, aparentemente sólo al *"ente"* por sí. En ello se expresa por contraposición la referencia esencial del ser-ahí al ser [Seyn]. La mayoría de las veces y en general estamos todavía en el estar-ausente, justamente en la "cercanía a la vida".

302 Esta "dilucidación" podría fácilmente ser exhibida como modelo, de como aquí se "filosofa" sólo desde meras palabras. Pero es lo contrario: el estar-ausente se convierte en nombramiento de un modo esencial en que el hombre tiene que relacionarse y conducirse, y a saber necesariamente con el ser-ahí, y éste mismo experimenta con ello una necesaria determinación.

Insuficientemente indicado en la inautenticidad, en tanto la *autenticidad* no ha de ser entendida *moral*-existencialmente sino fundamental ontológicamente como indicio *del* ser-ahí, en tanto el ahí es *sostenido* cada vez en un modo de abrigo de la verdad (pensantemente, poéticamente, construyendo, conduciendo, ofrendando, sufriendo, jubileando).

178. "El ser-ahí existe a causa de sí"

¿Hasta qué punto? ¿Qué es el ser-ahí y qué significa "existir"? Ser-ahí es sostenimiento de la verdad del ser [Seyn] y esto y sólo esto "es" como ex-sistente, siendo-*sí mismo* al soportar con instancia el estar expuesto.

"A causa de sí", es decir, puramente como cuidado y vigilancia del ser, cuando de otro modo lo fundamentalmente esencial es por cierto la comprensión de ser.

179. "Existencia" (*Ser y tiempo*, p. 42)

En primer lugar, en apoyo a la antigua existentia: *no* el qué, sino el que-y-cómo-ser. Pero éste, παρουσία, presencia, presencia ante la mano (presente)*.

Aquí por el contrario: existencia = la plena temporalidad y a saber como extática. Ex-sistere *–exposición al ente. Ya por mucho tiempo no empleado, porque malinterpretable– "Filosofía existencial".*

* El autor distingue, como en otros casos, 'Anwesenheit', que traducimos por 'presencia', de 'Vorhandenheit' por 'presencia ante la mano' y 'Gegenwart', presente. [N. de la T.]

El *ser*-ahí como ex-sistere: ser inserto en y estar fuera en la apertura del ser [Seyn]. Recién a partir de aquí se determina el qué, es decir, el *quién* y la mismidad del ser-ahí. 303

Ex-sistencia –a causa del ser-ahí, es decir, fundación de la verdad del ser [Seyn].

Ex-sistencia metafísicamente: el pre-senciarse*, a-parición. Ex-sistencia según la historia del ser: encarecido éxtasis en el ahí.

180. Comprensión de ser y el ser [Seyn]

Desde *comprensión* de ser, mantenerse en ésta, pero, puesto que comprensión (es) proyecto de lo abierto, *estar* en la *apertura*.

Estar referido a lo que en ella se inaugura (lo que se oculta).

Comprensión de ser no hace al ser [Seyn] "subjetivo", tampoco "objetivo", más bien supera toda "subjetividad" y mueve al hombre a la apertura del ser, lo pone como el expuesto al ente (y antes a la verdad del ser [Seyn]).

Pero el ser [Seyn] es, frente a la opinión común, lo más extraño y lo que se oculta, y sin embargo esencia *antes* a todo ente que está en su interior, lo que evidentemente nunca puede ser concebido a través del "a priori" vigente.

El "ser" [Seyn] no es una hechura del "sujeto", sino que el ser-ahí, como superación de toda subjetividad, surge del esenciarse del ser [Seyn].

181. Salto

es el inaugurante arrojar*se* "al" ser-ahí. Éste se funda en el salto. Aquello hacia lo que, inaugurando, salta, se funda sólo a través del salto.

El arrojar-se; el sí mismo "se" apropia en el salto, y no obstante ningún crear absoluto, sino viceversa: se inaugura *abismosamente* el estar arrojado del arrojarse y del arrojador; de todo otro modo que en toda finitud del así llamado creado presente ante la mano y del procrear del demiurgo. 304

* En el original, 'An-wesung', que traducimos por 'pre-senciarse', destaca el sentido del esenciarse aquí y en, que otorga el prefijo. [N. de la T.]

182. El proyecto de ser [Seyn].
El proyecto como arrojado

Mentado siempre sólo el proyecto de la verdad del ser [Seyn]. El arrojador mismo, el ser-ahí, ha sido arrojado, acaecido-apropiadoramente a través del ser [Seyn].

El *estar arrojado* acaece y se atestigua sobre todo en la *indigencia del abandono del ser* y en la *necesidad de la decisión.*

En tanto el arrojador proyecta, inaugura la apertura, se descubre a través de la inauguración que él mismo es el arrojado y nada produce sino coger al vuelo el contraimpulso en el ser [Seyn], es decir, ingresar en éste y con ello en el evento y sólo de este modo devenir él mismo, a saber, el cuidador del proyecto arrojado.

183. El proyecto acerca del ser [Seyn]

singular, por cierto de modo que el arrojador del proyecto *se* suelta esencialmente a lo abierto de la proyectante inauguración, para tan sólo en este abierto como fundamento y abismo devenir él *mismo.*

El ingreso a la apertura, ello suena, a decir verdad, de modo malentendible, como si estuviera lista, donde sin embargo la apertura acaece recién y sólo con la remoción*.

Antes de ésta el estar-ausente y éste hasta permanentemente. El estar-ausente como negación del estar expuesto a la verdad del ser [Seyn].

305

184. La pregunta por el ser como pregunta por la verdad del ser [Seyn]

Aquí la esencia del ser [Seyn] no puede ser recogida ni en un determinado ente ni en todo ente conocido. Sí: una recolección es totalmente imposible. Rige un proyecto y salto originario, que sólo puede extraer su necesidad de la más profunda historia del hombre, en tanto el hombre es experimentado y su esencia sostenida como ese ente que está expuesto al ente (y antes a la verdad del ser [Seyn]), exposición (cuidador, guarda, buscador) que constituye el fundamento de su esencia.

* Relacionados con el verbo raíz 'rücken' (mover, impulsar), se entienden 'Einrückung' (ingreso), 'Verrückung' (remoción, cambio de sitio) y antes 'Entrüchung' (alejamiento, arrobamiento, éxtasis). [N. de la T.]

¡Aun el planteo de la ἰδέα no es recolección alguna! Saber esto quiere decir superarlo.

¿Es la *verdad* del ser [Seyn] determinable *ante* el ser [Seyn] sin respecto a o después, sólo en consideración al ser [Seyn], o ninguno de ambos, sino a una con el ser [Seyn], porque perteneciente a su esenciarse?

El camino *trascendental* (pero otra "trascendencia") sólo provisionalmente, para preparar el cambio repentino y el salto a.

185. *¿Qué significa ser-ahí?*

1. La tarea en *Ser y tiempo*, la pregunta por el ser como aquélla por el "sentido del ser [Seyn]"; cfr. *observación previa* en *Ser y tiempo*.
   Ontología fundamental, lo transitorio. Ella fundamenta y supera toda ontología, pero necesariamente tiene que partir de lo conocido y corriente, y por ello se encuentra siempre entre *dos* luces.
2. *La pregunta por el ser y la pregunta por el hombre*. Ontología fundamental y antropología.
3. El ser humano como *ser-ahí* (cfr. notas de orden a *Ser y tiempo*).
4. La pregunta por el ser como superación de la pregunta conductora. 306
   Despliegue de la pregunta conductora; cfr. sus estructuras. ¿Qué significa *des-pliegue*? Recogida hacia el fundamento por inaugurar.

186. *Ser-ahí*

La necesidad de la pregunta originariamente fundante por el ser-ahí es históricamente desplegable:

1. a partir de la ἀλήθεια como carácter fundamental de la φύσις;
2. desde la pregunta *de la doble repraesentatio*, forzada a través del ego cogito, rozada por Leibniz y el idealismo alemán:
   1. yo represento algo *–tengo-ahí*;
   2. yo represento algo –soy algo; "ser-ahí".

   Cada vez el "ahí", así como inicialmente la ἀλήθεια, está *ininterrogado*.

   Y este "ahí" es cada vez sólo lo *abierto* de origen, que tiene que reivindicar *para sí* y su propia posibilidad la corrección del re-presentar.

307

b) El ser-ahí*

187. Fundación

es de doble sentido:

1. El *fundamento funda*, se esencia como fundamento (cfr. Esencia de la verdad y Espacio-tiempo).
2. Este fundamento fundante es alcanzado como tal y asumido. *Sondeo***:
   a) dejar *esenciarse* el fundamento como fundante;
   b) *construir* sobre él como fundamento, llevar algo al fundamento.

El fundar originario del fundamento (1) es el esenciarse de la verdad del ser [Seyn]; la verdad es *fundamento* en el sentido originario.

La esencia del fundamento originariamente a partir de la esencia de la verdad, verdad y espacio-tiempo (a-bismo).

Cfr. *Acerca de la esencia del fundamento*; notas a ello, 1936.

Bajo el título *Fundación* está mentado en primer lugar, según la conexión con *Salto,* el significado 2. a) y b), pero por ello precisamente no sólo referido a 1. sino determinado desde aquí.

*188. Fundación****

Sondear el fundamento de la verdad del ser [Seyn] y así a éste mismo: dejar *ser* a este fundamento (evento) el fundamento a través de la subsistencia del *ser*-ahí. Conforme a ello el sondeo deviene fundación del *ser*-ahí como el sondeo del fundamento: de la verdad del ser [Seyn].

* Cfr. notas de orden a *Ser y tiempo*; Ejercitaciones del semestre de invierno de 1937-1938, *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensar occidental (Metafísica).*

** La separación del prefijo en 'Er-gründung' en el texto original, que no se puede reproducir en castellano, acentúa el sentido activo que otorga de ir al fondo de algo, obtener, hacer surgir el fundamento. [N. de la T.]

*** Cfr. Prospectiva, 13. La retención: la retención como la disposición fundamental. Retención y cuidado.

Fundamento - instituyendo - soportando - justificando 308

a-bismo e *infundamento*

(ocultamiento / anonadamiento) del ser (disimulo / descomposición)

Subsiste una referencia esencial originaria entre fundamento y verdad, pero *verdad* concebida como *aclarante ocultación.* La relación de ratio y veritas iudicii, que se hace visible en la historia de la respuesta a la pregunta conductora (particularmente en Leibniz), es sólo una apariencia de muy primer plano de la referencia originaria.

Verdad, y con ello la esencia del fundamento, se des-ensambla tempo-espacialmente. Pero en ello tiempo y espacio están concebidos originariamente desde la verdad y referidos esencialmente a la fundación.

En *Ser y tiempo* ha sido vista esta referencia, pero en segundo plano y no dominada.

Sólo en el sondeo del evento se logra la instancia del ser-ahí en los modos y caminos del abrigo de la verdad en el ente.

Aquí en el circuito de la *fundación* y de su dominación pensante está *el* contexto en el que *tiempo y espacio* llegan a su concepto esencial.

La esencia del ser-ahí y con ello de la historia fundada en él es el abrigo de la verdad del ser, del último dios, en el ente.

A partir de aquí se determina forma y tipo de los futuros.

189. El ser-ahí

Si sólo se esencia como perteneciente al evento, entonces con el primer nombramiento tiene por cierto que ser realizada *esa* instrucción por la que ser-ahí es esencialmente diferente a la sola determinación formal 309 del fundamento del ser humano, que no nos interesa.

Ser-ahí tiene que, expresado desde lo "formal", ser experimentado *cumplidamente*, quiere decir como la primera preparación del tránsito a otra historia del hombre.

Ser-ahí es experimentado, no re-presentado como objeto, sino realizado y soportado como *ser*-ahí a través de un removiente ingreso.

A ello pertenece: el soportar la indigencia del abandono del ser *a una* con el colocarse de la decisión acerca de la ausencia y el advenimiento de los dioses: el primer montar el puesto de vigilancia para la calma del paso del último dios *en* esa decisión (cfr. El salto, 133. La esencia del ser [Seyn], p. 252).

El proyecto del ser-*ahí* sólo es posible como ingreso al *ser*-ahí. Pero el

proyecto ingresante surge sólo de la *docilidad* con respecto al más oculto ensamble de nuestra historia en la disposición fundamental de la retención. El instante esencial, inmenso en su amplitud y profundidad, ha despuntado, cuando sobre todo crepuscula la indigencia del abandono del ser y la *decisión* es buscada.

En todo caso: este "hecho" fundamental de nuestra historia no es acusable por ningún "análisis" de la "situación" "espiritual" o "política" de la época, porque el respecto a lo "espiritual" así como a lo "político" se da en primer plano y en lo vigente y ya ha declinado experimentar la auténtica historia –la lucha del evento del hombre a través del ser [Seyn]– y preguntar en las vías de la disposición* de esta historia y pensar, es decir, hacerse histórico desde el fundamento de la historia.

310

*190. Acerca del ser-ahí***

Acerca del ser-ahí sólo se puede decir fundando, en la realización pensante de la resonancia, del pase y del salto.

Pero fundando significa a la vez históricamente en nuestra y para nuestra historia venidera, ensamblándose su más íntima indigencia (abandono del ser) y la necesidad que de aquí surge (pregunta fundamental).

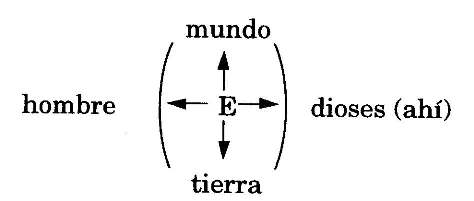
Este ensamble, como preparación que se ensambla del sitio instantáneo de la decisión extrema, es la ley del proceder pensante en el otro comienzo, a diferencia del *sistema* en la historia final del primer comienzo.

A pesar de ello, tiene que ser posible una primera referencia nombrante en el ser-ahí y con ello a éste. Nunca evidentemente un "describir" inmediato, como si, presente ante la mano en alguna parte, fuera hallable; tanto menos, lo que es lo mismo en grado más elevado, a través de una "dialéctica", aunque sí en el proyecto rectamente entendido, que trae al hombre actual aunque también sólo en su abandono del ser y prepara la resonancia, de que el hombre es ese ente, que ha *irrumpido* en lo abierto, pero en primer lugar y por largo tiempo desconoce esta *irrupción* y finalmente por primera vez *la* aprecia por entero *sólo desde el abandono del ser.*

* 'Disposición', en el sentido de 'disponer de' traduce aquí a 'Verfügung', que se corresponde en el párrafo anterior con 'Fügsamkeit' (docilidad) y 'Fügung' (ensamble, destino), voces que se juegan desde el sentido del verbo raíz 'fügen', de 'juntar', 'disponer'. [N. de la T.]

** Para una aclaración introductoria del concepto, cfr. Confrontación con *Ser y tiempo*, 1936; trad. castellana de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, y de E. Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1977. Cfr. *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensar occidental (Metafísica)*. Ejercitaciones del semestre de invierno de 1937-1938.

Irrupción y abandono del ser, seña y recogimiento son acaecimientos de aptitud que se corresponden, en los que visto aparentemente sólo a partir del hombre, el *evento* se inaugura (cfr. propiedad):



A partir de aquí ya se puede desprender de qué fuerza de proyección unitariamente ensamblada se requiere, para realizar el salto inaugurante como el saltar del ser-ahí y preparar suficientemente la fundación preguntando-sabiendo.

Ser-ahí es el acaecimiento del quiebre del centro de giro del viraje del evento. Quiebre es evento-apropiador, sobre todo y antes el quiebre y desde él respectivamente el hombre histórico y el esenciarse del ser, acercamiento y alejamiento de los dioses. 311

Aquí no hay ya ningún "encuentro", ningún aparecer para el hombre, que ya antes consta y en adelante sólo retiene lo aparecido.

La más profunda esencia de la historia descansa conjuntamente en que tan sólo el evento quebrador (que funda a la verdad) hace surgir a aquéllos que, necesitándose recíprocamente, sólo en el evento del viraje se vuelven y apartan recíprocamente.

Este quiebre del acercamiento y alejamiento entre abandono y hacer-señas que cada vez se decide o bien desde aquí se oculta en la indecisión, es el origen del espacio-tiempo y el reino de la contienda.

Ser-ahí es la subsistencia del esenciarse de la verdad del ser [Seyn].

Despliegue de la ahidad del ahí como fundación del *ser*-ahí.

El ahí se esencia y esenciándose tiene que ser asumido en el ser del *ser*-ahí; el "entre".

191. El ser-ahí

es el punto de giro en el viraje del evento, el centro que se abre del contrajuego de clamor y pertenencia, la *posesión*, entendida como princip-ado*, el centro señorial del evento-apropiador como asignación de lo

* El texto original al separar en 'Fürsten-tum', principado, la terminación 'tum', que suele designar dignidad, cargo, posición, esencia, conjunto, hace hincapié en que se trata de la misma que figura en la palabra anterior, 'Eigentum', posesión. [N. de la T.]

per-teneciente* al evento, a la vez a *él*: autodevenir.

De este modo el ser-ahí es el *entre* entre el hombre (como fundador de historia) y los dioses (en su historia).

312 El entre, que no resulta apenas de la referencia de los dioses a los hombres, sino ese entre, que funda primero el espacio-tiempo para la referencia, en tanto él mismo surge en el esenciarse del ser [Seyn] como evento y como centro que se abre, hace decidible los dioses y los hombres unos para otros.

192. El ser-ahí

Como fundación de la apertura del ocultarse aparece a la mirada habitual al "ente", como no siendo e imaginario. De hecho: *el ser-ahí es, como fundación proyectante-arrojada, la suprema realidad en el ámbito de la imaginación*, sentado que no entendamos por ello sólo una facultad del alma ni sólo un trascendental (cfr. obra sobre Kant), sino el *evento* mismo, en donde vibra toda *transfiguración*.

La "imaginación" como acaecimiento del *claro* mismo. Sólo es "imaginación", imaginatio, el nombre que nombra desde la posición visual del percibir inmediato del ὄν y ente. Calculado a partir de aquí es todo ser [Seyn] y su inauguración una *formación* que sobreviene a lo presuntamente en mano firme. Pero aquí todo es al revés, "imaginario" en sentido habitual es siempre el así llamado presente ante la mano "real", interiormente conformado, llevado a aparecer en el claro, en el ahí.

193. El ser-ahí y el hombre

La esencia del hombre es determinada desde hace tiempo en dirección a los componentes: cuerpo, alma, espíritu; el modo de estratificación y compenetración, la manera en que uno tiene una preeminencia sobre el otro, 313 son diferentes. Igualmente se modifica el rol que asume cada vez uno de estos "componentes" como hilo conductor y blanco de determinación del ente restante (por ejemplo, la conciencia en el ego cogito o la razón o el espíritu o según la *intención* en Nietzsche "el cuerpo" o el "alma").

Cfr. el λόγος (pero no como sujeto y alma) y el νοῦς en la filosofía preplatónica, la ψυχή en Platón y Aristóteles (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν); todo esto señala que algo que el hombre mismo es y que sin embargo de

* En el original, 'Zu-gehörigen', acentuándose el sentido que otorga el prefijo 'Zu', 'a'. [N. de la T.]

nuevo lo aventaja y alcanza, entra respectivamente en juego para la determinación del ente como tal en totalidad.

Y porque la pregunta por el ente en un primer comienzo tenía que ser planteada directamente y en el futuro permaneció así planteada como pregunta conductora *a pesar de* Descartes, Kant, etc., tuvo también algo tal como alma, razón, espíritu, pensar, representar que dar un hilo conductor, evidentemente de tal especie que con la no clarificación del planteo mismo de la pregunta conductora, también el hilo conductor quedó indeterminado en su carácter de hilo conductor y para nada se preguntó por qué un tal hilo conductor es necesario, si esta necesidad no se encuentra en la esencia y en la verdad del ser mismo y hasta qué punto.

Como resulta fácilmente de esta referencia, la pregunta por la verdad del ser [Seyn] tiene precisamente que ser antes rectificada como pregunta fundamental, en diferencia esencial con la pregunta conductora. Pero sólo entonces sale eso ininterrogado e indominado, el que de alguna manera esté en juego el hombre y sin embargo de nuevo no el hombre, y a saber cada vez en un alcance y remoción, en la fundación de la verdad del ser [Seyn]. Y precisamente a esto digno de ser-cuestionado llamo el ser-ahí.

Con ello está también indicado el origen de esto digno de ser-cuestionado: no surge de una consideración y determinación del hombre planteada a voluntad, sea filosófica o biológica, sea en general de cualquier modo antropológica, sino sólo y únicamente desde la pregunta por la verdad del ser.

Y con ello ha sido también alcanzado un planteo singular del hombre, y cuando el ser [Seyn] mismo es lo más singular y elevado, al mismo tiempo el más profundo. 314

Viceversa, resulta ahora la necesidad, en la confrontación con la historia vigente de la pregunta conductora, de reflexionar y preguntar:

1. ¿Por qué y cómo, justamente en la interpretación del hombre en conexión con la pregunta por el ente, alcanza validez algo como ψυχή, νοῦς, animus, spiritus, cogitatio, conciencia, sujeto, yo, espíritu, persona?

2. ¿Si y cómo aquí necesariamente y a saber, a la vez necesariamente oculto, tiene que llegar a estar en juego eso que llamamos ser-ahí?

Para la respuesta de la primera pregunta ha de atenderse que el resaltamiento e interpretación de ψυχή, νοῦς, etc., están conducidos por la interpretación del ente como φύσις y más tarde como ἰδέα y ἐνέργεια, οὐσία; finalmente en Aristóteles ψυχή como οὐσία y ἐντελέχεια ἡ πρώτη. Este planteo permanece en diferentes modificaciones hasta Hegel y Nietzsche, el cambio al "sujeto" no modifica nada esencial. El "cuerpo" es correspondientemente un colgante o un soporte y es siempre determinado sólo desde la diferenciación con respecto a alma o espíritu o ambos.

Nunca se llega a que el ser del hombre así interpretado, y a saber en su rol de hilo conductor para la verdad del ente, sea determinado e interrogado desde ésta misma y se visualice la posibilidad de que al fin en general el ser humano asuma aquí una tarea en vista del ser, la de apartado de él, re-movido a eso cuestiona-ble, el ser-ahí.

El ser-ahí no conduce fuera del ente y no evapora el ente en una espiritualidad, sino viceversa según la singularidad del ser [Seyn] inaugura primero la intranquilidad del ente, cuya "verdad" sólo es sostenida en reiniciada lucha de su abrigo en lo creado a través del hombre histórico.

315 *Sólo lo que nosotros fundamos y creamos con instancia en el ser-ahí y creando nos dejamos salir al encuentro como asalto, sólo eso puede ser algo verdadero, manifiesto y consecuentemente ser reconocido y sabido. Nuestro saber se extiende cuanto alcanza la instancia en el ser-ahí, es decir, la fuerza de abrigo de la verdad en el ente configurado.*

La *Crítica de la Razón Pura*, de Kant, en la que desde los griegos nuevamente se realiza un paso esencial, tiene que presuponer este contexto, sin poder captarlo como tal y hasta llevarlo a un fundamento (la referencia en viraje de ser ahí y ser). Y porque este fundamento no fue fundado, la *Crítica* permaneció sin fundamento y tuvo que conducir a que pronto por sobre ella y en parte con sus propios medios (del planteo trascendental) fuera continuada hacia el saber absoluto (el idealismo alemán). Porque aquí el espíritu devino absoluto, tuvo que contener en lo oculto la destrucción del ente y el total apartamiento de la singularidad y extrañamiento del ser [Seyn] y acelerar la recaída en el "positivismo" y biologismo (Nietzsche) y hasta el momento consolidar eso más y más.

Pues la actual "confrontación" con el idealismo alemán, si de alguna manera merece ser llamada así, es sólo "re-activa". Ella *absolutiza* la "vida" en toda la indeterminación y confusión que se puede esconder en este nombre. La absolutiza-ción no es sólo el signo de ser determinado por el adversario, es sobre todo la indicación de que menos que en éste llega a una meditación acerca de la pregunta conductora de la metafísica (cfr. El pase, 110. La ἰδέα, el platonismo y el idealismo, particularmente pp. 213 y ss., Hegel).

Aquí se encuentra también la razón de que la pregunta por la verdad, que Nietzsche plantea aparentemente desde una originaria fuerza cuestionadora y decisoria, precisamente en él no es planteada, sino explicada, desde la posición fundamental en la "vida", biológicamente como aseguramiento-de estabilidad de la vida y poniendo por base la interpretación tradicional del ente (como estabilidad y presencia).

316 Pero para la respuesta de la segunda pregunta (cfr. supra) se ha de decir:

Si el ser-ahí entra en juego y tiene (que hacerlo) por doquier donde el ente como tal, y con ello ocultamente la verdad del ser [Seyn], entra en consideración, entonces tenemos que examinar qué se hace visible como

el hilo conductor, correspondiendo a la interpretación inicial del ente (como presencia estable) tomado sin excepción y en lo más general. Este es el "pensar" como re-presentar de algo en general y aquí en *lo más general* y según ello el representar extremo.

En el re-presentar se muestra la huella del ser-ahí, a saber en cuanto a su *éxtasis* con respecto a algo. El re-presentar es, a sí mismo oculto, según el ser ahí un estar fuera en lo abierto, en que esto abierto tanto menos que la apertura son interrogados en su esencia y fundamento.

El re-presentar es además un estar fuera, el que sin embargo a la vez se rezaga en el *alma* como un proceso y acto de ésta, que hasta finalmente conforma como "yo" el enfrente al objeto.

La *corrección* como interpretación de lo abierto deviene el fundamento de la relación-sujeto-objeto.

Pero en tanto lo re-presentante se re-presenta a sí mismo, este estar fuera es sólo repetido y retomado hacia sí mismo, y queda disimulado lo que distingue al ser-*ahí*, precisamente el ahí, el claro para la ocultación, *ser* en la instancia de la mismidad como fundación de la verdad en el ente.

Es el representar plenamente incluido "en la vida", entonces se logra la plena ocultación del carácter originario de ser-ahí del re-presentar. Este mismo es estimado sólo todavía según su utilidad y valor, y en tal apreciación le es asignada también la interpretación que sólo puede reivindicar como "saber" frente al "hecho".

La dificultad de hallar a partir de un tal re-presentar (aparecer) del mundo un planteo, para hacer experimentable y visible al ser-ahí, parece insuperable, sobre todo tener que privarse del presupuesto para todo, de la fuerza de preguntar y de la voluntad de claridad. ¡Pero cómo en este desierto la suprema pregunta por el ser ha de poder convertirse en una pregunta! 317

194. El hombre y el ser-ahí

¿Por qué el ser-ahí como el fundamento y abismo del hombre histórico? ¿Por qué no una inmediata modificación del hombre, y por qué no ha de permanecer como es? ¿Cómo es él, pues? ¿Es ello con-statable? ¿A partir de qué? ¿Qué apreciación, según qué criterios?

El ser-ahí es en la historia de la verdad del ser el *incidente* esencial, es decir, la in-cidencia* de ese entre al que el hombre tiene que ser desplazado, para sólo entonces ser de nuevo él *mismo*.

* El autor utiliza el sentido literal del término 'Zwischenfall', entrecaso, que traducimos por 'incidente', en relación con 'Ein-fall', un caso, que traducimos por 'in-cidencia'. [N. de la T.]

La mismidad, como vía y reino de ad-judicación y del origen del "a" y "sí", el fundamento para la pertenencia al ser [Seyn], que implica la trans-ferencia (con instancia). Trans-ferencia sólo donde antes y permanentemente ad-judicación; pero ambos desde el acaecimiento-apropiador del evento.

Pero la pertenencia al ser [Seyn] se esencia sólo porque el ser en su singularidad necesita al ser-ahí y en ello fundado y fundando al hombre. De otro modo no se esencia verdad alguna.

De otro modo domina sólo la nada en la más capciosa figura de la cercanía de lo "real" y "viviente", es decir, del no ente.

El ser-ahí, concebido como ser del hombre, está ya en *anticipación*. La pregunta por su verdad permanece, cómo el hombre, deviniendo más ente, en el ser-ahí, fundándolo así, se repone, para con ello ex-ponerse a 318 la verdad del ser [Seyn]. Pero este poner-se y su permanencia se fundan en el *acaecimiento*. De allí que se deba preguntar:
¿En qué historia tiene que estar el hombre, para hacerse perteneciente al acaecimiento-apropiador?

¿No tiene para esto que ser pre-empujado al ahí, acaecimiento que se le manifiesta como estar arrojado?

El estar arrojado tan sólo es experimentado desde la verdad del ser [Seyn]. En la primera interpretación previa *(Ser y tiempo)* permanece aun malinterpretable en el sentido de una presencia casual del hombre entre otros entes.

¿A qué poder son atizados a partir de aquí tierra y cuerpo? El ser humano y la "vida".

¿En qué otro lugar está el impulso a pensar en el ser-ahí más allá, que en la esencia del ser [Seyn] mismo?

195. Ser-ahí y hombre

¿Quién es el hombre? Aquél que es empleado por el ser [Seyn] para soportar el esenciarse de la verdad del ser [Seyn].

Pero como así empleado, el hombre sólo "es" hombre en tanto está fundado en el ser-ahí, es decir, creando se torna él mismo fundador del *ser*-ahí.

Pero el ser [Seyn] está al mismo tiempo concebido aquí como *evento-apropiador*. Ambos se corresponden: la refundación en el ser-ahí y la verdad del ser [Seyn] como evento.

No concebimos nada de la dirección cuestionadora aquí inaugurada cuando de improviso tomamos por base cualquier representación del hombre y del "ente como tal", en lugar de, sobre todo, plantear conjuntamente la pregunta por el "hombre" y el ser [Seyn] (no únicamente el ser del hombre) y detenerse en ella.

196. Ser-ahí y pueblo*

319

Sólo a partir del ser-ahí se puede concebir la esencia del pueblo, es decir, a la vez saber que el pueblo nunca puede ser meta y objetivo y que tal opinar sólo es una ampliación "popular" del pensamiento "liberal" del "yo" y de la representación económica de la conservación de la "vida".

Pero la esencia del pueblo es su "voz". Esta *voz* justamente *no* habla en la así llamada efusión inmediata del "varón" común, natural, no deformado e inculto. Pues este así llamado testigo está ya muy *deformado* y no se mueve desde hace mucho tiempo en las referencias originarias al ente. La *voz* del pueblo habla raramente y sólo en pocos, ¿y se la podrá *aún* hacer sonar?

197. Ser-ahí - propiedad - mismidad**

El ser sí mismo es esenciarse del ser-ahí, y el ser sí mismo del hombre tan sólo se realiza desde la instancia en el ser-ahí.

Se suele concebir el "sí mismo" por una parte en la referencia de un yo al "sí". Esta referencia es tomada como representativa. Y finalmente la mismidad del representante con el representado es tomada como esencia del "sí mismo". En este camino y los correspondientemente modificados nunca es, sin embargo, alcanzable la esencia del sí mismo.

Pues ante todo no es propiedad alguna del hombre presente ante la mano y sólo en apariencia dada con la *conciencia del yo.* De dónde procede esta apariencia, sólo puede ser aclarada desde la esencia del sí mismo.

Mismidad procede, como esenciarse del ser-ahí, del origen del ser-ahí. Y el origen del sí mismo es la *propie-dad.* Esta palabra, tomada aquí como princip-ado. El dominio de la aptitud en el evento. La aptitud es sobre todo adjudicación y transferencia. En tanto el ser-ahí es adjudicado *a sí* como perteneciente al evento, llega a sí *mismo,* pero nunca como si el sí mismo fuera una subsistencia ya presente ante la mano, sólo hasta ahora no alcanzada. Antes bien el ser-ahí sólo llega a sí mismo, en tanto la ad-judicación a la pertenencia a la vez deviene transferencia al evento. *Ser*-ahí: subsistencia del ahí. La propie-dad como dominio de la aptitud es acaecimiento de la ad-judicación y transferencia en sí ensamblada***.

320

* Cfr. Los futuros.

** Prospectiva, 16. Filosofía (Meditación como automeditación).

*** El texto despliega el sentido de la mismidad del ser-ahí a través de una familia de

Tan sólo la instancia en este acaecimiento de la propiedad posibilita al hombre llegar históricamente a "sí" y estar en-sí. Y tan sólo este *en-sí* es el fundamento suficiente para asumir verazmente al *para otro*. Pero el llegar-a-sí precisamente no es nunca una yo-representación antes desprendida, sino asunción de la pertenencia a la verdad del ser, salto al ahí. La propiedad como fundamento de la mismidad funda al ser-ahí. Pero propiedad es ella misma nuevamente la subsistencia del viraje en el evento.

Propiedad es así a la vez el fundamento, según el ser-ahí, de la retención.

La *retrorreferencia*, que es nombrada en el "sí", a "sí", en "sí", para "sí", tiene su esencia en la *aptitud*.

Ahora bien, en tanto el hombre también en el abandono del ser está todavía en lo abierto de la inesencia del ente, está dada en todo momento la posibilidad de ser para "sí", de retornar a "sí". Pero el "sí" y el sí mismo determinado desde aquí como lo sólo-mismo queda vacío y se realiza sólo desde lo presente ante la mano y hallable y precisamente emprendido por el hombre. El a-sí no tiene ningún carácter de decisión y está sin saber acerca de la detención en el acaecimiento del ser-ahí.

La *mismidad* es más originaria que todo yo y tú y nosotros. Éstos se reúnen como tales sólo en el *sí mismo* y devienen así respectivamente ellos "mismos".

321 Viceversa, la dispersión del yo, tú y nosotros y el desmenuzamiento y masificación no es una mera negación del hombre, sino el acaecimiento de la impotencia de sostener y saber la *propiedad,* el abandono del ser.

Ser-sí mismo –con ello mentamos siempre en primer lugar: el hacer y dejar y disponer a partir de sí. Pero el "a partir de sí" es primer plano engañoso. A partir de sí puede ser mera "obstinación", a la que falta toda ad-judicación y transferencia desde el evento*.

La amplitud de oscilación del sí mismo se orienta según la originariedad de la propiedad y con ello según la verdad del ser [Seyn].

Expulsados de ella y vacilantes en el abandono del ser, sabemos bastante poco acerca de la esencia del sí mismo y de los caminos hacia un auténtico saber. Pues demasiado persistente es la preeminencia de la conciencia del "yo", sobre todo que ésta se puede ocultar en variadas

---

palabras en torno al verbo raíz 'eignen', ser apropiado, lo que destaca mediante la separación de prefijos o sufijos: 'Eigen-tum', propiedad; 'Eignung', aptitud; 'Ereignis', evento; 'Zu-eignung', ad-judicación; 'Über-eignung', trans-ferencia. [N. de la T.]

* 'Eigen-sinn', literalmente 'propio sentido, obstinación', se opone en el mismo contexto lingüístico a 'Eignung', aptitud, del párrafo anterior, con la que se relacionan aquí 'Zu-eignung' e 'Übereignung', 'adjudicación' y 'transferencia', desde el 'Ereignis', evento. [N. de la T.]

figuras. Las más peligrosas son aquéllas en las que el "yo" sin mundo aparentemente se ha abandonado y entregado a un otro, que es mayor que él y al cual está asignado fragmentaria y articuladoramente. La disolución del "yo" en "la vida" como pueblo, aquí hay una superación del "yo" iniciada bajo abandono de la primera condición de un tal, a saber de la meditación sobre el ser-sí mismo y su esencia, que se determina desde la asignación y transferencia.

La mismidad es el estremecimiento, captado desde el acaecimiento y sosteniéndolo, de la contrariedad de la contienda en el quiebre.

*198. Fundación del ser-ahí como sondeo**

Ser-ahí nunca se deja mostrar y describir como algo presente ante la mano. Sólo obtenible hermenéuticamente, es decir, pero según *Ser y tiempo* en el proyecto arrojado. Por lo tanto no a voluntad. Ser-ahí es algo 322 totalmente in-habitual, ampliamente anticipado** a todo conocimiento del hombre.

El ahí, el entre abierto de tierra y mundo, aclarando ocultándose, el centro de su contienda y con ello el sitio de la más íntima per-tenencia y así el fundamento del a-sí, del *sí mismo* y de la mismidad. El *sí mismo* nunca es "yo". El *en-sí del sí mismo* se esencia como instancia de la asunción del acaecimiento-apropiador. Mismidad es pertenencia a la intimidad de la contienda como disputa del acaecimiento.

Ningún "nosotros" y "vosotros" y ningún "yo" y "tú", ninguna *comunidad* alcanza nunca el sí mismo, organizándose a partir de sí, sino que sólo lo yerra y queda excluida de él, a menos que se funde a sí misma tan sólo sobre el ser-ahí.

Con la fundación del *ser*-ahí se transforma toda relación con el ente, y la verdad del ser [Seyn] ha sido antes experimentada.

*199. Trascendencia y ser-ahí y ser [Seyn]****

Aún cuando "trascendencia" es concebida de modo diferente que hasta ahora, a saber como *excedencia* y no como lo *supra-sensible* en tanto

* Dejar esenciarse *fundamento*; el evento.

** Heidegger resalta en bastardilla "geschickt", enviado, que puede también tener un sentido destinal, en 'Voraus*geschickt*', literalmente 'enviado por anticipado', al que traducimos por 'anticipado'. [N. de la T.]

*** Cfr. El pase, 110. La ἰδέα, el platonismo y el idealismo.

ente, también entonces con su determinación la esencia del ser-ahí es demasiado fácilmente disimulada. Pues trascendencia presupone también así un *abajo y de este lado* y está sin embargo en el peligro de ser malinterpretada como acción de un "yo" y sujeto. Y finalmente también este concepto de trascendencia queda atascado en el platonismo (cfr. *Acerca de la esencia del fundamento*).

Ser-ahí se encuentra inicialmente en la fundación del evento, sondea la verdad del *ser* y no pasa del *ente* a su ser. Antes bien el sondeo del evento acaece como abrigo de la verdad en el ente y como ente y de este modo, si aún fuera posible una comparación, que no es el caso, la relación está invertida.

323 Tan sólo en el ser [Seyn] el ente es como tal abrigado, de tal modo por cierto, que el ente hasta puede ser abandonado por el ser [Seyn] y permanecer subsistente sólo como apariencia, ὄν como ἰδέα y lo que siguió sobre y de ello.

200. El ser-ahí

como el espacio-tiempo, no en el sentido de los conceptos usuales de espacio y tiempo, sino como el sitio instantáneo para la fundación de la verdad del ser [Seyn].

El *sitio instantáneo* surge de la soledad de la gran calma, en la que el acaecimiento deviene verdad.

¿Cuándo y cómo fue por último, radicalmente, desatendiendo todo lo corriente-incidental vigente, interrogado pensantemente el sitio instantáneo para la verdad del ser [Seyn] y preparada su fundación?

¿Qué resulta para la respuesta a esta pregunta de la meditación sobre las posiciones metafísicas fundamentales al interior de la historia de la respuesta a la pregunta conductora?

Queda por desplegar el *espacio-tiempo* en su esencia como *sitio instantáneo* del evento. Sin embargo, el "instante" nunca es sólo el resto insignificante del "tiempo" apenas arrebatable.

201. Ser-ahí y estar-ausente

Pero el *estar-ausente* puede ser mentado también en otro y no menos esencial sentido. Si el ser-ahí ha sido experimentado como fundamento creador del ser humano y con ello llevado al saber, de que el *ser*-ahí es sólo *instante* e historia, entonces el ser humano habitual tiene que ser determinado a partir de aquí como un estar-ausente. Está *"ausente" de* la subsistencia del ahí y por entero sólo en el *ente como presente ante la mano* (olvido del ser). El hombre es lo *ausente*.

Estar-ausente es el título *originario* para la *inautenticidad del ser-ahí.* 324

El *estar-ausente*, este modo, visto a partir del "ahí" y perteneciente a él, del *ejercicio* de lo presente ante la mano.

Pero *además, el ser humano* ahora tiene que ser precisamente fundado como aquél que de nuevo custodia y despliega *ser-ahí* y pre-para y combate a los creadores.

202. El ser-ahí (Estar-ausente)

El ahí "es" el hombre sólo como histórico, es decir, fundador-de-historia y con instancia en el ahí en el modo del abrigo de la verdad en el ente.

Sostener al *ser*-ahí sólo *con instancia* en el recorrido creador más elevado, es decir, a la vez sufriente, de los más amplios éxtasis.

Al ahí pertenece como su extremo esa ocultación en su abierto más propio, lo *ausente*, como permanente *posibilidad el* estar-*ausente*; el hombre lo conoce en las diferentes figuras de la muerte. Pero donde ser-ahí ha de ser concebido por primera vez, tiene que estar determinada la *muerte* como la extrema posibilidad del ahí. Cuando *aquí* se habla de "fin" y antes ser-ahí ha sido delimitado con todo rigor frente a todo tipo de estar presente ante la mano, entonces "fin" no puede nunca significar aquí el mero cesar y desaparecer de un presente ante la mano. Cuando tiempo precisamente como temporalidad es éxtasis, entonces "fin" significa aquí un no y un otro de ese éxtasis, una plena remoción del ahí como tal al *"ausente"*.

Y ausente mienta nuevamente no el "ido" de la mera ausencia de un antes presente ante la mano, sino es el plenamente otro del ahí, a nosotros totalmente oculto, pero *en esta* ocultación esencialmente perteneciente al ahí y para cosubsistir en la instancia del *ser*-ahí.

La muerte como lo extremo del ahí es a la vez lo íntimo de su posible transformación plena. Y allí se encuentra a la vez la referencia a la más profunda esencia de la nada. Sólo el entendimiento común, que pende de lo presente ante la mano como del único ente, piensa también a la nada sólo comúnmente. No sospecha nada de la referencia interna de lo ausente y de la remoción de todo ente en su pertenencia al ahí. Lo que aquí se contiene en el ahí como la más propia ocultación, la correlación del ahí con lo ausente vuelto a él, es el reflejo del viraje en la esencia del ser mismo. Cuanto más originariamente es experimentado el ser en su verdad, tanto más profundamente está la *nada* como abismo al borde del fundamento. 325

Es en todo caso cómodo, a partir de las representaciones diarias no examinadas de "fin" y "nada", explicarse lo dicho sobre la muerte, en

lugar de por el contrario aprender a vislumbrar, cómo con la inclusión con instancia, extasiante, de la muerte en el ahí, tiene que modificarse la esencia de "fin" y "nada".

La intimidad del ser tiene la furia por esencia, y la contienda es siempre a la vez confusión. Y cada vez pueden ambos perderse en lo desértico de lo indiferente y olvidado.

Precursar la muerte no es voluntad de nada en sentido común, sino viceversa el *ser*-ahí supremo, que incluye la ocultación del ahí en la instancia del subsistir de la verdad.

*203. El proyecto y el ser-ahí**

Es primero el entre, en cuya apertura el ente y la entidad se hacen diferenciables, de modo que en primer lugar sólo el ente *mismo* (es decir, precisamente oculto *él* como tal y con ello con respecto a su entidad) se 326 hace experimentable. El mero tránsito a la esencia como ἰδέα desconoce el proyecto, del mismo modo como la apelación al necesario caso predado del "ente".

¿Pero cómo el proyecto y su esenciarse en tanto ser-ahí quedan encubiertos a través del predominio del *re-presentar*, cómo llega a la relación-sujeto-objeto y a la "conciencia"-yo-re-presento y cómo *por el contrario* entonces es acentuada la "vida"? Esta re-acción, finalmente, en Nietzsche, la más clara *prueba* de la *no* originariedad de su cuestionar.

El proyecto, no para "explicar", pero acaso para transfigurar en su fundamento y abismo y el ser-humano para re-mover hacia allí, es decir, al *ser-ahí* y de este modo mostrarle el otro comienzo de su historia.

* Cfr. Prospectiva. El pensar inicial; cfr. Prospectiva, 17. La necesidad de la filosofía.

c) La esencia de la verdad* 327

204. La esencia de la verdad

¿No preguntamos aquí por la *verdad de la verdad*, y no iniciamos, preguntando así, un vacío progreso hacia el vacío?

Fundación esencial es proyecto. Pero aquí rige el arrojo del ámbito mismo de proyecto y con ello la originaria asunción del estar arrojado, de esa necesidad de pertenencia al ente mismo, que se origina conjuntamente a través de la indigencia del proyecto, y ello en el modo del estar arrojado al en-medio-de.

Si aquí verdad significa el *claro*** del ser [Seyn] como apertura del en-medio-del ente, entonces para nada se puede preguntar por la verdad de esta verdad, a menos que se miente la *corrección* del proyecto, lo que sin embargo en diversos respectos yerra lo esencial. Pues por una parte, de ninguna manera puede preguntarse por la "corrección" de un proyecto y completamente no por la corrección *del* proyecto, a través del cual es en general fundado el claro como tal. Pero por otra, "corrección" es un "tipo" de verdad, que queda *re*zagada con respecto a la esencia originaria, como su consecuencia y por ello ya no alcanza a captar la verdad originaria.

¿Es entonces el proyecto pura arbitrariedad? No, necesidad suprema; por cierto ninguna en el sentido de una consecuencia lógica, que pudiera ser hecha razonable a partir de proposiciones. 328

La necesidad de la *indigencia*. ¿De quién? Del ser [Seyn] mismo, que tiene que franquear y así superar su primer comienzo a través del otro comienzo.

* Cfr. Prospectiva, 5. Para los pocos - para los insólitos, p. 13; Prospectiva, 9. Perspectiva; el tratado separado como cuestión-previa; La ἀλήθεια. El recuerdo del primer comienzo; El ser-ahí; notas de orden a *Ser y tiempo*, § 44, pp. 103-122; "Acerca de la esencia de la verdad", conferencia 1930; "Acerca de la esencia del fundamento I" *(Hitos)*, *Obras completas*, tomo 9, Ejemplar manual y notas; ed. castellana, ob. cit. en p. 218. Conferencias en Frankfurt 1936, "El origen de la obra de arte" *(Caminos del bosque) (Obras completas*, tomo 5, particularmente pp. 25 y ss.); ed. castellana, ob. cit. en p. 60. Curso del semestre de invierno de 1937-1938, *Cuestiones fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de "Lógica", de principio con respecto a la pregunta por la verdad (Obras completas*, tomo 45, pp. 27 y ss.).

** Traducimos 'Lichtung' por 'claro'. [N. de la T.]

En el horizonte usual de la "Lógica" y del pensar dominante, el proyecto de la fundación de la verdad permanece como pura arbitrariedad, y también sólo aquí está libre el camino al infinito, aparentemente fundamental retropreguntar por la verdad de la verdad de la verdad, etc. Se toma aquí la verdad como un objeto de cálculo y cómputo y se plantea la exigencia de última inteligibilidad de un entendimiento diario maquinador como criterio. Y aquí de hecho aflora la arbitrariedad. Pues esta exigencia no tiene necesidad alguna, porque le falta la indigencia, puesto que deriva su aparente derecho de la ausencia de indigencia de lo evidente, en caso de que pueda aventurarse todavía de algún modo en cuestiones de legitimidad respecto de sí misma, puesto que tal cosa se encuentra lo más lejano de todo lo evidente.

¡Y qué es más evidente que la "lógica"!

Pero el proyecto esencial del ahí es la indefensa decisión del estar arrojado de sí mismo, que tan sólo surge en el arrojo.

*205. Lo abierto**

Indicado sólo como condición a partir de la corrección, pero así no surgido en sí mismo.

Lo abierto:
como lo *libre* de la osadía del crear,
como lo *indefenso* de la decisión del estar arrojado; ambos en sí correspondientes como el *claro del ocultarse*.
El *ahí* como acaecido-apropiadoramente en el evento.

329 Esto libre frente al ente. Lo indefenso a través del ente. El espacio-de juego-temporal *de la confusión* y *de las señas*. Lo perteneciente al ser [Seyn].

*206. De la ἀλήθεια al ser-ahí***

1. El retroceso crítico de la corrección a la apertura.
2. Tan sólo la apertura, la dimensión esencial de la ἀλήθεια en este respecto aún indeterminada.
3. Esta dimensión esencial determina hasta el "lugar" (espacio-tiempo) de la apertura: el aclarado en medio del ente.

* Verdad y ser-ahí.

** Cfr. La pregunta por la verdad en el Curso del semestre de invierno de 1937-1938. *Cuestiones fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de "Lógica"*, edición de *Obras completas*, tomo 45.

4. Para que la verdad (sea) *definitivamente desprendida de todo ente* en todo tipo de interpretación, sea como φύσις, ἰδέα o perceptum y objeto, sabido, pensado.
5. Pero tan sólo justo ahora la pregunta por su propio esenciarse; éste sólo determinable desde la esencia, ésta a partir del ser [Seyn].
6. Pero la esencia originaria, claro del ocultarse, es decir, verdad es originaria verdad del ser [Seyn] (evento).
7. Este *claro* se esencia y *es* en la soportabilidad dispuesta creadora: es decir, verdad "es" como fundación-del ahí y *ser-ahí.*
8. El ser-ahí, el fundamento del hombre.
9. Pero con ello nuevamente preguntado: ¿quién es el hombre?

207. *De la* ἀλήθεια *al ser-ahí*

La ἀλήθεια inicialmente concebida como carácter fundamental de la φύσις prohíbe conforme a su esencia toda pregunta por la referencia a otra cosa, acaso al pensar. Esta referencia sólo puede ser preguntada, cuan- 330 do la esencia inicial de la ἀλήθεια ya ha sido abandonada y se ha convertido en corrección.

Bien por el contrario, la ἀλήθεια exige una interrogación más originaria por su propia esencia (¿de dónde y por qué *ocultación* y desocultación?). Pero para este planteo es necesario concebir primero la ἀλήθεια en su dimensión esencial como apertura del ente, dimensión con la que está a la vez indicado el lugar para ella, exigido a través de la apertura del ente mismo, como el en medio aclarado del ente.

Pero a través de ello la ἀλήθεια ha sido desprendida de todo ente tan decididamente, que ahora se hace inevitable la pregunta por su propio ser [Seyn], que se determina a través de ella misma y desde su esenciarse.

Pero el esenciarse de la verdad originaria sólo es experimentable cuando este en-medio aclarado, que se funda a sí mismo y determina espacio-tiempo, ha surgido en aquello *de lo cual* y para lo cual es claro, a saber para el *ocultarse*. Pero el ocultarse es la enseñanza fundamental del primer comienzo y de su historia (de la metafísica como tal). El ocultarse es un carácter esencial del *ser [Seyn]*, y a saber precisamente en tanto el ser [Seyn] necesita la verdad y por eso acaece-apropiadoramente al ser-ahí y de este modo es en sí originariamente evento.

Ahora la esencia de la verdad se ha transformado originariamente en ser-ahí y ahora no tiene sentido alguno la pregunta de si y cómo acaso el "pensar" (que inicialmente y por origen sólo pertenece a la ἀλήθεια, ὁμοίωσις) podría realizar y asumir la "desocultación". Pues ahora el pensar mismo está enteramente entregado en su posibilidad al aclarado en-medio.

Pues el esenciarse del ahí (del claro para el ocultarse) sólo puede ser determinado desde él mismo, llegar el *ser*-ahí a fundación sólo desde la aclarante referencia del ahí al ocultarse como ser [Seyn].

Pero entonces desde el fundamento luego manifiesto no basta ninguna "facultad" del hombre vigente (animal rationale). El ser-ahí se funda y esencia en la soportabilidad dispuesta, creativa, y tan sólo así deviene él mismo fundamento y fundador del hombre, que ahora llega renovadamente ante la pregunta acerca de quién es, pregunta que interroga más originariamente al hombre como el custodio de la calma del paso del último dios.

331

208. La verdad

¿Cómo podría ser ella para nosotros ese último resto de la extrema decadencia de la ἀλήθεια (ἰδέα) platónica, la validez de correcciones en sí como ideal, es decir, la máxima de todas las indiferencias e impotencias?

Verdad es, en tanto evento de lo verdadero, el quiebre abismal, en el que el ente llega a la desaveniencia y tiene que estar en la contienda.

Pero verdad tampoco es para nosotros lo sujetado, ese sospechoso descendiente de las valideces en sí. Aunque tampoco es lo meramente contrario, el grosero fluir y permanecer disponible de todas las opiniones. Es el centro abismal, que se estremece al paso del dios y de este modo es el fundamento resistente para la fundación del ser-ahí creativo.

Verdad es la gran despreciadora de todo "verdadero", pues éste olvida de inmediato la verdad, el seguro atizamiento de la simplicidad de lo único en tanto respectivamente esencial.

209. ἀλήθεια *- Apertura y claro de lo que se oculta*

Visto a grandes rasgos son diferentes nombres para lo mismo y no obstante se esconde detrás de estas denominaciones una pregunta decisiva.

I. Ya ἀλήθεια y ἀλήθεια no es lo mismo. Ya aquí tiene que preguntarse cómo la ἀλήθεια fue inicialmente experimentada, hasta dónde alcanzaba su determinabilidad, si tan sólo a través del ζυγόν platónico fue alcanzada la primera determinación y con ello también la reducción esencial, trazada a través de la comprensión del ser (φύσις), ya fue definitivamente fijada, a saber, la reducción a lo contemplable y más tarde objetivo para lo perceptible.

332

La ἀλήθεια *misma es sometida al "yugo"; ella concierne como* "claridad" a desocultación del ente como tal *y* a pasaje para el percibir y así sólo al ámbito *de los respectivos aspectos que se vuelven* de ente y alma.

Sí, ella determina antes este ámbito como tal, sin evidentemente admitir aún una pregunta por su propio ser [Seyn] y fundamento.

Y porque de este modo la ἀλήθεια deviene φῶς, interpretada a partir de éste, se pierde también el carácter privativo del -a. No se llega a la pregunta por la *ocultación* y el ocultamiento*, por su procedencia y fundamento. Porque en cierto modo sólo se plantea lo "positivo" de la desocultación, lo libremente accesible y lo que otorga acceso, la ἀλήθεια pierde también en este aspecto en profundidad y abismalidad originaria, sentado que alguna vez haya sido interrogada pensantemente en este aspecto, a lo que nada indica, si no tenemos que suponer que la amplitud e indeterminación de la ἀλήθεια en el empleo *pre*platónico exigía también una correspondiente profundidad indeterminada.

A través de Platón la ἀλήθεια deviene *accesibilidad* en el doble sentido del estar libre del ente como tal y del pasaje para el percibir. Y si la ἀλήθεια es vista sólo desde el "aspecto" del ente como tal, entonces esta accesibilidad puede llamarse también *manifestabilidad* y el percibir *hacer manifiesto.*

La ἀλήθεια permanece por doquier desocultación del *ente*, nunca la del ser [Seyn]; ya porque ἀλήθεια aún en esta interpretación inicial constituye la *entidad* (φύσις, surgimiento), ἰδέα, visualidad.

¿Qué se vuelve a perder con ello en el primer comienzo, que la pregunta por la ocultación y el ocultamiento como tal no es planteada?

La ἀλήθεια queda fijada en accesibilidad y manifestabilidad (δηλούμενον), y lo que en ello queda impreguntado, aun prescindiendo de la ocultación en particular, es la *apertura como tal.* 333

Por ello, aun cuando el nombre de ἀλήθεια puede ser reivindicado, entonces aquí, a pesar de un contexto histórico más profundo, tiene que sin embargo ser visto y considerado lo otro.

II. *La apertura* es:

1. originariamente, los *múltiplemente-acordes*, no sólo ese entre para lo perceptible y el percibir (ζυγόν); no sólo vario y diferente, sino como esto *acorde* la apertura tiene que ser preguntada.
2. No sólo el percibir y reconocer, sino todo tipo de proceder y actitud y sobre todo lo que llamamos *disposición*, pertenece a la apertura, que no es estado sino acaecimiento.
3. lo abierto como inaugurado y abriéndose, *el abarcamiento, la re-solución.*

* Traducimos 'Verborgenheit' por 'ocultación', en el sentido de estado de oculto, y 'Verbergung' por 'ocultamiento', como sustantivo del verbo 'Verbergeng', ocultar. [N. de la T.]

210. Acerca de la historia de la esencia de la verdad

Desde Platon la ἀλήθεια como la *claridad*, en la que se encuentra el ente como tal, la *visibilidad* del ente como su presencia (ἀλήθεια καὶ ὄν). Al mismo tiempo que la claridad, sólo en la que el νοεῖν ve. Por tanto, la claridad, lo que enlaza ὂν ᾗ ὄν y νοεῖν, el ζυγόν.

Ἀλήθεια ahora como ζυγόν en la referencia del *que percibe con el que sale al encuentro*, y así ἀλήθεια misma tendida en el "yugo" de la corrección.

Cfr. Aristóteles, el ἀληθεύειν τῆς ψυχῆς. Ἀλήθεια se convierte en *accesibilidad*, estar libre del ente como tal, *pasaje* para el percibir.

Así los grados:

De ἀλήθεια (como φῶς) al ζυγόν.

334 Del ζυγόν a la ὁμοίωσις.

De la ὁμοίωσις a la veritas como rectitudo; a la vez aquí la verdad, es decir, la corrección del *enunciado*, es captada a partir del enunciado como συμπλοκή, conexio (Leibniz).

De la rectitudo a la certitudo, estar cierto de un subsistir-conjunto (¿conexio?).

De la certitudo a la validez como objetividad.

De la validez al valor.

En el planteo del ζυγόν es captada la *verdad*, pero de modo que *con ello* la ἀλήθεια es reivindicada como *desocultación* del ente en tanto tal y como ámbito visual del extraer y asir. Ello quiere decir: en tanto se llega al planteo de la corrección, la ἀλήθεια es puesta en ese limitado doble sentido como fundamento de la corrección, de modo que el fundamento es puesto sólo en el ser fundado de lo planteado de su razonabilidad (sobre este fundamento); por lo cual precisamente la ὁμοίωσις *es* todavía ἀλήθεια, griegamente, descansa en este fundamento, se esencia en él como esencia y por ello también puede y tiene que ser nombrada así.

Pero más tarde se pierde la ἀλήθεια como tal. Queda sólo como primero y último el orientarse a, la *rectitudo*, y al interior de esta determinación tiene pues que buscarse una explicación de la "corrección" a partir de la correspondiente concepción del hombre (como alma) y del ente, cuando no es en general directamente tomada como lo evidente.

211. ἀλήθεια
La crisis de su historia en Platón y Aristóteles, la última irradiación y el pleno hundimiento

1. ἀλήθεια καὶ ὄν –Desocultación y a saber del ente como tal, platónicamente de la ἰδέα; ἀλήθεια siempre del lado del ὄν; cfr. los pasajes Platón, *Rep.*, lib. VI, final.

2. El resplandecer del ente como tal; a partir del ente el brillar, la claridad, en la que el ente se esencia. La claridad vista a partir del ente, *en tanto éste como* ἰδέα (a la vez de "a" el "ante"). 335
3. ¿A partir de-ahí brillando hacia dónde? Hacia donde sino hacia el percibir, y éste por su parte en el salir al encuentro del ente, *per-cibir* sólo posible en la claridad, *a través de ella*. Entonces es la *claridad*, es decir la ἰδέα misma como divisada, el *yugo*, ζυγόν, aunque ello nunca expresado de modo caracterizador.
4. Pero el yugo, o bien la verdad captada como yugo, es la forma previa de la verdad como corrección, en tanto el yugo es captado y sondeado como lo *vinculante* mismo y no como el fundamento del convenir; es decir, ἀλήθεια propiamente se pierde. Queda sólo el recuerdo de la imagen de la "luz", necesaria para "ver" (Cfr. ¡lumen del medioevo!).

   Platón toma la ἀλήθεια como ζυγόν. Pero a partir del ζυγόν la ἀλήθεια ya no es dominable; pero bien es posible lo contrario. El paso a la ὁμοίωσις ha sido hecho. La interpretación del ζυγόν como ἀλήθεια es correcta, pero se tiene que saber que la ἀλήθεια misma ha sido interpretada en determinado respecto y que ahora ha sido cortado el verdadero preguntar por ella.
5. Y lo dicho en (4) es inevitable, porque (2) subsiste, porque ἀλήθεια, de modo auténticamente griego, siempre a partir del ente y de su presencia estable; y en todo caso como el *entre*.

   Sólo que esto, como la historia lo muestra, no es suficiente. La desocultación tiene que ser sondeada y fundada como apertura del ente en su totalidad y la apertura como tal del ocultarse (del ser) y éste como ser-ahí.

212. Verdad como certeza 336

En tanto aquí la ratio, en primer lugar no en oposición a la fides, sino igualándose, se quiere colocar sobre sí misma, le queda (al representar) sólo la *referencialidad a sí mismo*, para en su modo propio apoderarse de sí mismo, y este re-presentar del *yo*-coloco-ante es la *certeza*, el saber, que como tal es *sabido*.

Pero con ello la ratio se *rebaja a sí misma bajo sí misma,* desciende por debajo de su propio "niveau", que inicialmente consistió en percibir imediatamente la entidad en totalidad.

Así rebajada por debajo suyo, lleva a la razón a través de ello precisamente a la *apariencia* de un *dominio* (en virtud del autoenvilecimiento). Este aparente dominio un día tendrá que quebrarse, y los siglos actuales realizan este quiebre, pero necesariamente bajo continuo crecimiento de la *"racionalidad"* como "principio" de la maquinación.

Pero apenas la razón es rebajada por debajo de sí misma, ha devenido más asible para sí misma, tanto que extrae de este éxito el criterio de inteligibilidad, razonabilidad. Ahora esta razonabilidad deviene criterio de lo que rige y puede regir, es decir, ahora, lo que puede ser y llamarse siendo.

El ser mismo es tan sólo ahora más asible, nativo, sin extrañamiento alguno.

Lo que en Platón se afirma, sobre todo como preeminencia de la entidad interpretada desde la τέχνη, es ahora tan intensificado y elevado a la exclusividad, que ha sido creada la condición fundamental para una época humana en la que necesariamente la "técnica" –la *preeminencia* de lo maquinador, de los criterios y del procedimiento ante *lo que* entra en ello y es afectado– asume el dominio. La evidencia del ser [Seyn] y de la verdad como certeza es ahora sin límites. Con ello la *olvidabilidad* 337 del ser [Seyn] se convierte en principio y el olvido del ser inicialmente establecido se difunde y se instala sobre toda conducta humana.

La negación de toda historia asciende como conmutación de todo acaecer a lo *hacible* y organizable, lo que sólo se delata plenamente en que lo admite sin ninguna referencia y sólo confesadamente en alguna parte y como una "providencia" y un "destino".

Pero la certeza como certeza del *yo* agudiza la interpretación del hombre como animal rationale. La consecuencia de este proceso es la "personalidad", de la cual muchos también hoy creen y desearían hacer creer que es la superación del apego al yo, donde sin embargo sólo puede ser su encubrimiento.

¿Pero qué significa esto, que todavía en Descartes se intente justificar la certeza misma como lumen naturale desde el ente sumo como creatum del creator?

¿Qué figura asume más tarde este contexto? ¡En Kant como teoría de los postulados! ¡En el idealismo alemán como la *absolutez* del yo y de la conciencia!

Todo ello son sólo formas derivadas, asentadas más profundamente sobre el fundamento de lo *trascendental,* del curso cartesiano de pensamiento ego, ens finitum, causatum ab ente infinito.

En este camino la inicialmente predeterminada *humanización* del ser y de su verdad (yo - certeza de la razón) es ascendida al *absoluto* y *así* en apariencia verdaderamente superada, y no obstante todo es lo contrario de una superación, a saber el más profundo enredo en el olvido del ser (cfr. El pase, 90. y 91. Del primer al otro comienzo).

Y justamente esa época que sucede desde mediados del siglo XIX, no tiene ni siquiera un saber de ese esfuerzo de la metafísica, sino que se sumerge en la técnica de la "teoría de la ciencia" e invoca, no del todo sin razón, a Platón.

El neokantismo, al que afirman también la "filosofía de la vida" y "de la existencia", porque ambas, por ejemplo, Dilthey, y del mismo modo Jaspers, permanecen sin ninguna sospecha de lo que *verdaderamente* ha sucedido en la metafísica occidental y de lo que tiene que prepararse como necesidad del otro comienzo. 338

213. De qué se trata en la pregunta por la verdad

1. No de una mera modificación del concepto,
2. no de un entendimiento más originario de la esencia,
3. sino de un *salto* al esenciarse de la verdad.
4. Y conforme a ello de una transformación del *ser humano* en el sentido de un *des-plazamiento* de su puesto en el ente.
5. Y por ello primero de una más originaria apreciación y autorización del ser [Seyn] mismo como *evento*.
6. Y por ello y antes que todo de la fundación del ser humano en el *ser-ahí* como el fundamento de su verdad compelido por el ser [Seyn] mismo.

214. La esencia de la verdad
(Apertura)

Desde el recuerdo del comienzo (la ἀλήθεια) así como de la meditación acerca del fundamento de la posibilidad de la corrección (adaequatio) chocamos con lo mismo: *la apertura de lo abierto*. Con ello evidentemente sólo se ha dado un primer anuncio de la esencia, que se determina esencialmente como *claro para el ocultarse*.

Pero ya la apertura ofrece bastante de lo enigmático, prescindiendo aún totalmente del modo de su esenciarse.

La apertura, ¿no es lo *más vacío de lo vacío*? (cfr. verdad y a-bismo). Así aparece, cuando intentamos tomarla en cierto modo por sí como una cosa.

Pero lo abierto, en lo que está cada vez el ente, al mismo tiempo ocultándose, y a saber no sólo las cosas manejables más próximas, de hecho es algo así como un *medio hueco*, por ejemplo, el de la jarra. Aquí reconocemos, sin embargo, que no está admitido cualquier vacío, cercado sólo por las paredes y no llenado de "cosas" sino, viceversa, el medio hueco es lo que determina-acuña y soporta para el emparedamiento de las paredes y sus orillas. Ellas son sólo la irradiación de ese abierto originario, que hace esenciarse su apertura, en tanto reclama a tal emparedamiento (la forma de recipiente) en torno a sí y hacia sí. De este modo refleja en lo circundante el esenciarse de lo abierto. 339

De modo correspondiente, aunque más esencial y rico, tenemos que entender el esenciarse de la apertura del ahí. Su contorneante emparedamiento no es evidentemente nada presente ante la mano cósico, sí, para nada un ente y aun no el ente, sino del ser mismo, el estremecerse del evento en el hacer señas del ocultarse.

En la ἀλήθεια, des-ocultación se ha experimentado: el *estar oculto* y la superación y apartamiento del mismo en parte y según el caso. Pero aún *esto*, que con el apartamiento (quita: a-privativum) precisamente tiene que *esenciarse* lo *abierto*, en lo que se encuentra cada desoculto, no está propiamente perseguido y fundado. ¿O tenemos que considerar aquí la idea de la *luz* y de la claridad en su referencia al desocultar como un percibir y un "ver"? Ciertamente (cfr. interpretación de la alegoría de la caverna*). Alegóricamente algo ha sido mostrado aquí; y también la anterior referencia a la jarra es sin embargo alegoría. ¿No salimos entonces para nada de lo alegórico? No y sí; pues viceversa el lenguaje y formación *más sensible* nunca es precisamente sólo "sensible", sino *en primer lugar* y no sólo "también además" ha sido entendido.

Pero también se muestra cuán poco la representación conductora de la luz podía retener eso abierto y su apertura y elevar al saber, en que 340 justamente el "claro" y lo "aclarado" no fue captado, sino la representación se desplegó en dirección del brillar y del fuego y de la chispa, con lo que pronto sólo quedó decisiva una relación causal de la iluminación, hasta que finalmente todo descendió a la indeterminación de la "conciencia" y de la *perceptio*.

Tan poco *como lo abierto* y la apertura fueron perseguidos en su esenciarse (a los griegos se les dio primero toda otra cosa), tanto menos devino claro y asignado a la experiencia fundamental el esenciarse de *ocultación-ocultamiento*. También aquí se convirtió, de modo auténticamente griego, lo oculto en *ausente*, y se perdió el acaecer del ocultamiento y con ello la necesidad de fundarlo expresamente y de concebirlo plenamente en su conexión interna con el esenciarse de la apertura y finalmente y en primer lugar fundar esto unitario también como esencia originariamente propia.

El intento de ello es el nombramiento y despliegue del *ser-ahí*. Éste sólo puede acacecer a partir del "hombre" y en tanto estos primeros pasos para la fundación del ser-ahí "del" hombre, del ser-ahí "en" el hombre, del hombre en el ser-ahí son muy ambiguos y torpes, sobre todo entonces, cuando como hasta ahora falta toda voluntad de concebir el

* Curso del semestre de invierno de 1931-1932. *Acerca de la esencia de la verdad. Con respecto a la alegoría de la caverna y al* Teeteto *de Platón*, edición de *Obras completas*, tomo 34. Ed. castellana, ob. cit. en p. 218.

desplegado cuestionamiento desde sí y desde su propósito fundamental acerca de la verdad del ser [Seyn], y todo es empleado sólo en reducir lo decisivo a lo vigente y explicarlo y con ello apartarlo.

Por ello es sí, también, el camino de la meditación sobre la corrección y *el fundamento de su posibilidad* inmediatamente poco convincente (cfr. Conferencia acerca de la verdad, 1930), porque no se libera de las representaciones de un hombre cosa (sujeto-persona y semejantes) y todo se explica sólo como "vivencias" del hombre y éstas nuevamente como acontecimientos en él.

También esta meditación sólo puede indicar que algo necesario no ha sido aún concebido y tomado. Este mismo, el *ser-ahí,* sólo es alcanzado a través de un desplazamiento del ser humano en totalidad, es decir, desde la meditación sobre la indigencia del ser como tal y su verdad. 341

215. El esenciarse de la verdad

Una pregunta decisiva: ¿está fundado el esenciarse de la verdad, como claro para el ocultarse, en el ser-ahí o es el esenciarse mismo de la verdad el fundamento del ser-ahí, o rigen ambos, y qué mienta en ello respectivamente "fundamento"?

Las preguntas sólo son decidibles cuando la verdad es concebida en la esencia indicada como verdad del ser [Seyn] y por consiguiente a partir del evento.

¿Qué significa esto: puesto ante el *ocultarse*, el re-huso, vacilación, estar permanentemente en su *abierto*? *Retención* y por ello disposición-fundamental: espanto, retención, temor. Tal cosa, "donada" sólo al hombre y cuándo y cómo.

216. El planteo de la pregunta por la verdad

parece ahora, puesto que desde hace mucho tiempo la pregunta por la verdad ya no es una pregunta, ser plenamente arbitrario. Y, sin embargo, sigue de esta situación lo contrario: que el planteo tiene su singular determinabilidad: a saber en la indigencia, que tan profundamente arraiga que es para todo el mundo *ninguna*: que para nada experimentamos y concebimos en su necesidad la pregunta por la verdad de lo verdadero como pregunta.

El creciente desarraigo impulsa más bien a la más grosera coerción opinante, a la indiferencia o al débil apoyo en lo vigente.

342

217. La esencia de la verdad

Le es propio en lo más íntimo el ser histórica. La historia de la verdad, del resplandecer y de la transformación y de la fundación de su esencia, tiene sólo raros instantes y ampliamente separados.

Por largos tiempos esta esencia parece entumecida (por ejemplo, la larga historia de la verdad como corrección: ὁμοίωσις, adaequatio), porque lo verdadero es buscado y ejercido sólo determinado a través de ello. Y así surge la apariencia de que la esencia de la verdad, sobre el fundamento de esta dejada estabilidad, sea hasta "eterna", sobre todo cuando se representa la "eternidad" como mera continuación.

¿Estamos en el fin de un tal largo tiempo de endurecimiento de la esencia de la verdad y entonces ante el portal de un nuevo instante de su oculta historia?

Que se funde un claro para lo que se oculta, esto mienta la versión: que la verdad sea en primer lugar aclarante ocultamiento (cfr. el a-bismo). El ocultarse del ser [Seyn] en el claro del ahí. En el ocultarse se esencia el ser [Seyn]. El evento nunca se encuentra en pleno día como un ente, algo presente (cfr. El salto, El ser [Seyn]).

El acaecimiento-apropiador en su viraje no se encuentra resuelto ni en el clamor ni en la pertenencia sólo, en ninguno de los dos y sin embargo cubriendo a ambos y el estremecerse de este cubrimiento en el viraje del evento es la más oculta esencia del ser [Seyn]. Este ocultamiento requiere al más profundo claro. El ser [Seyn] "necesita" al ser-ahí.

La verdad nunca "es", sino se esencia. Pues ella es verdad del ser [Seyn], que "sólo" se esencia. De allí que se esencie también todo lo que pertenece a la verdad, el espacio-tiempo y en lo sucesivo, luego, "espacio" y "tiempo".

El "ahí" se esencia y como esenciante tiene al mismo tiempo que ser asumido en un ser: ser-ahí. Por ello el soportar con instancia del esenciarse de la verdad del ser [Seyn]. Esta discrepancia, el enigma. Por ello, 343 el ser-ahí, el entre el *ser [Seyn] y el ente* (cfr. La fundación, 227. Acerca de la esencia de la verdad, n. 13, p. 354).

Porque esta esencia es histórica (cfr. p. 342), por ello cada "verdad" es en el sentido de lo verdadero, apenas en realidad históricamente, sólo algo verdadero cuando antes ha crecido remontándose a un fundamento y a través de ello a la vez se ha convertido en una fuerza que obra por anticipado.

Donde la verdad se envuelve en la figura de la "razón" y de lo "razonable", está en actividad su inesencia, ese poder destructivo del válido-para-todos, a través de lo cual cada uno es sentado arbitrariamente en derecho y surge ese placer en que sólo ninguno aventaja a otro en algo esencial.

Este "encanto" de validez general es el que consolida el dominio de la

interpretación de la verdad como corrección y la ha hecho casi inquebrantable.

Ello se muestra finalmente en que aún donde se cree concebir algo de la esencia histórica de la verdad, sólo sale un "historismo" externo: se mienta que la verdad no rige eternamente, sino sólo "por tiempo". Pero esta opinión sólo es una limitación "cuantitativa" de la validez general y necesita para devenir algo así, como presupuesto, que verdad sea corrección y validez.

La superficialidad de este "pensar" asciende aun más cuando finalmente se intenta equilibrar ambas cosas, la validez eterna en sí con la temporalmente limitada.

218. Las indicaciones del esenciarse de la verdad

Cuando decimos: verdad es claro para el ocultamiento, entonces el esenciarse es con ello sólo indicado en tanto la esencia es nombrada. Pero a la vez este nombramiento debe indicar que la interpretación del esenciarse de la verdad se encuentra en el recuerdo de la ἀλήθεια, es decir, no en la palabra traducida sólo literalmente, en cuyo ámbito entonces cae nuevamente la concepción usual, sino en la ἀλήθεια como el nombre para el primer resplandor de la verdad misma y a saber necesariamente en unidad con el nombramiento inicial del ente como φύσις. 344

Pero la indicación de la esencia tiene que saber que el claro para el ocultamiento tiene que desplegarse tanto con respecto al espacio-tiempo (abismo), como con el conflicto y el abrigo.

219. Los ensambles de la pregunta por la verdad

La verdad es lo originariamente verdadero.
Lo verdadero es el máximo ente.

Más ente que todo ente es el ser [Seyn] mismo. El máximo ente no "es" más sino se esencia como el esenciarse (evento).

El ser [Seyn] se esencia como evento.

La esencia de la verdad es el aclarante ocultamiento del evento.

El aclarante ocultamiento se esencia como fundación del ser-ahí; pero fundación (es) ambigua.

La fundación del ser-ahí acaece como abrigo de la verdad en lo verdadero, que tan sólo así deviene.

Lo verdadero hace ser siendo al ente.

Cuando así el ente se encuentra al interior del ahí, deviene re-presentable. La posibilidad y necesidad de lo correcto está fundada.

La corrección es un inevitable vástago de la verdad.

Por eso donde la corrección predetermina la "idea" de verdad, están enterrados todos los caminos hacia su origen.

345

220. *La pregunta por la verdad*

Así como su ensamble está unido, esto permanece un disponer de nosotros por parte de la historia del ser, en tanto tengamos aún la fuerza de afirmarnos en su corriente.

La pregunta por la verdad, en el sentido delineado y sólo en él, es para nosotros *la* pregunta previa, que tenemos que atravesar en primer lugar.

Sólo así se funda un ámbito de decisión para las meditaciones esenciales. (Cfr. el separado estudio a fondo de la pregunta por la verdad como pregunta-previa orientada al espacio-tiempo.)

La pregunta por la verdad es la pregunta por el esenciarse de la verdad. La verdad misma es aquello en lo que lo verdadero tiene su fundamento.

Fundamento aquí: 1. eso, en donde abrigado, hacia donde retenido;
2. a través de lo cual obligado;
3. desde donde trasciende.

Lo verdadero: lo que está en la verdad y así deviene siendo o no siendo.

Verdad: el claro para el ocultamiento (verdad como no-verdad, en sí conflictiva y noedora y originaria intimidad (cfr. Fundación y Conferencias de Frankfurt*) y ello porque

Verdad: verdad del ser [Seyn] como evento.

Lo verdadero y ser lo verdadero, al mismo tiempo consigo lo no verdadero, lo *disimulado* y sus variaciones.

El esenciarse de la verdad.

346

221. *La verdad como esenciarse del ser [Seyn]***

La verdad: el claro para el ocultarse (es decir, el evento; vacilante rehuso como la madurez, fruto y obsequio). Pero verdad, no simplemente claro, sino precisamente claro para el ocultarse.

* "El origen de la obra de arte" (*Caminos de bosque)*, edición de *Obras completas*, tomo 5. Ed. castellana, ob. cit. en p. 60.

* Cfr. Prospectiva, 9. Perspectiva.

El ser [Seyn]: el evento, en el contraimpulso, noedor y así *contencioso*. El origen de la contienda - ser [Seyn] o no ser.

La verdad: fundamento como abismo. Fundamento: no de donde, sino en donde como lo perteneciente. Abismo: como espacio-tiempo de la contienda; la contienda como contienda de tierra y mundo, ¡porque referencia de la verdad *al* ente!

El *primer* (inicial) *abrigo*, la pregunta y decisión. La pregunta por la verdad (meditación), poner su esencia a decisión. Origen y necesidad de la decisión (de la pregunta). La pregunta: tenemos que (esencialmente) preguntar: ¿y cuando sí, por qué? La pregunta y la *fe*.

222. Verdad

Sólo cuando estamos en el claro experimentamos el ocultarse.

Verdad nunca es el “sistema” compuesto de proposiciones, al que se pudiera invocar.

Ella es el fundamento en tanto recogedor y elevándose a través, que sobresale a lo oculto, sin sobreasumirlo, como tal fundamento la disponiente disposición. Pues este fundamento es el evento mismo como esenciarse del ser [Seyn].

El evento lleva la verdad = la verdad se eleva a través del evento.

La pregunta por la verdad 347

La pregunta por la verdad suena muy pretenciosa y suscita la apariencia de que se supiera, a pesar del preguntar, qué es lo verdadero.

Y no obstante el preguntar no es aquí un mero *preludio*, para presentar algo indudable, como si estuviera ganado. El preguntar es aquí comienzo y fin.

Y la “verdad” está mentada como la esencia cuestionable de lo verdadero, algo muy provisional y apartado para todo el que directamente quiera asir y poseer lo verdadero.

Y si aquí se diera una salida, entonces la filosofía tendría que esconder la pregunta por la verdad en otra que rezara de otro modo, aparentemente inofensivo, para evitar toda apariencia de que se prometieran aquí grandes anuncios.

223. Esencia de la verdad
(su in-esencia)

Si la verdad se esencia como claro de lo que se oculta, y si a la esencia, conforme a la nulidad del ser, pertenece *la inesencia*, ¿no tiene entonces

la inversión de la esencia que imponerse en ésta, es decir, el disimulo del claro como apariencia de la esencia y con ello este disimulo impelido lo más exteriormente, lo más de primer plano a la exhibición, a lo espectacular? *Escenario*: ¡la configuración de lo real como tarea del escenógrafo!

Si en ciertas épocas lo espectacular llega al poder, ¿qué sucede entonces con la esencia? ¿No tiene entonces que fundar ocultamente y en serenidad como fundamento, tanto que apenas alguno sepa de ello? ¿Pero cómo es *entonces* aún fundamento? ¿Visto en general? ¿Pero no es la esencia del ser la singularidad y lo insólito del extrañamiento? La verdadera inesencia de la verdad en la conferencia acerca de la verdad calificada como el *extravío*. Esta determinación, aun más originaria en el anonadamiento del *ahí*.

348

Por otra parte, la suma inesencia, sin embargo, justamente en la *apariencia* de la exhibición.

Doble significado de in-esencia.

224. La esencia de la verdad

¿Cuán pequeño es nuestro saber de los dioses y cuán esencial es sin embargo su esenciarse y descomposición en la apertura de los ocultamientos del ahí, en la *verdad?*

¿Pero qué tiene *entonces* que decirnos acerca del evento la experiencia de la esencia de la verdad misma? Sin embargo, ¿cómo podemos callar realmente este dicho?

La verdad es lo verdadero primero, y a saber aclarando-ocultando, del ser [Seyn]. La esencia de la verdad se encuentra en esenciarse como lo verdadero del ser [Seyn] y de este modo hacerse origen para el abrigo de lo verdadero en el ente, a través de lo cual éste recién deviene siendo.

La pregunta-previa por la verdad es al mismo tiempo la pregunta fundamental por el ser [Seyn], éste en tanto evento se esencia como verdad.

225. La esencia de la verdad

es *el claro para el ocultarse*. Esta esencia íntima-contenciosa de la verdad muestra que la verdad es originaria y esencialmente la verdad del ser [Seyn] (evento).

Sin embargo permanece la pregunta de si experimentamos esencialmente con suficiencia esta esencia de la verdad, si en cada referencia al ente asumimos ese ocultarse y con ello el vacilante rehuso, cada vez en

su propia esencia como el acaecimiento-apropiador y nos trans-ferimos a él. Transferir sólo de modo que obtengamos al ente respectivo mismo según su correspondiente orden, produzcamos, creemos, preservemos y 349 dejemos actuar, para así fundar el claro, a fin de que no se convierta en el vacío, en el que todo aparece sólo igualmente "comprensible" y dominable.

El ocultarse se eleva a través del claro, y sólo cuando esto acaece, cuando lo contencioso en su intimidad domina totalmente al "ahí", puede lograrse salir del ámbito indeterminado y como tal para nada asido del re-presentar y vivenciar e intentar la instancia del *ser*-ahí.

Recién cuando el ocultarse domina totalmente todos los circuitos de lo engendrado, creado, tratado y ofrecido, esenciándolos recíprocamente, y determina al claro y así al mismo tiempo al interior de éste se esencia al encuentro de lo que se cierra, recién entonces surge *mundo* y al mismo tiempo con él (de la "contemporaneidad" de ser [Seyn] y ente) asciende la *tierra*. Ahora, por un instante, es *historia*.

Verdad, por consiguiente, nunca es sólo claro, sino que se esencia como ocultamiento tan originaria e íntimamente con el claro. Ambos, claro y ocultamiento, no son dos, sino el esenciarse del uno, de la verdad misma. En tanto se esencia verdad, *deviene* verdad, el evento deviene verdad. El evento acaece, no dice otra cosa que: él y sólo él *deviene* verdad, deviene esto, lo que pertenece al evento, de modo que precisamente verdad es esencialmente verdad del ser [Seyn].

Toda pregunta por la verdad, que no piensa por anticipado hasta tal punto, piensa demasiado cortamente.

Hasta aun esa interpretación medieval, totalmente otra, del verum como determinación del ens (del ente), moviéndose en el ámbito de la pregunta conductora (de la metafísica) y además aún desarraigada de su próximo suelo griego, es todavía una apariencia de esta intimidad de verdad y ser [Seyn]. No obstante, no ha de mezclarse este preguntar por el evento con esa relación completamente diferente, construida por entero sobre la verdad como corrección del representar (intellectus), del ente (ens) con el estar re-presentado en el *intellectus divinus*, una rela- 350 ción que sólo permanece correcta bajo el presupuesto de que omne ens (excepto Deus creator) es ens creatum; donde, visto "ontológicamente", también Deus es concebido a partir de la creatio, con lo que se prueba lo normativo del relato de creación del A.T. en este tipo de "filosofía". Pero el examen de este contexto es tanto más esencial cuanto permanece conservado por doquier aun en la metafísica de la modernidad, aun donde se ha abandonado desde hace tiempo y hasta radicalmente la orientación medieval en el "contenido de la fe" de la Iglesia. Justamente el dominio múltiplemente modificado del pensar "cristiano" en la época pos- y *anti*cristiana dificulta todo intento de apartarse de este suelo y pensar

inicialmente desde más originaria experiencia la referencia esencial de ser [Seyn] y verdad.

226. El claro del ocultamiento y la ἀλήθεια

La ἀλήθεια mienta la inocultación y lo inoculto mismo. Ya allí se indica que el ocultamiento mismo sólo está experimentado como lo por *apartar*, lo que tiene que ser (α-)alejado.

Y por ello el preguntar tampoco se dirige al ocultamiento mismo y su fundamento; y por ello también viceversa lo desoculto se hace sólo como tal esencial; de nuevo no el *desocultamiento* y éste hasta como *claro*, en el que pues en suma el ocultamiento mismo llega a lo abierto. Sin embargo a través de ello el ocultamiento no es sobreasumido, sino sólo deviene asible en su esencia.

Verdad como el claro para el ocultamiento es por ello un proyecto esencialmente diferente a la ἀλήθεια, si bien justamente pertenece al recuerdo de ésta y ésta a él (cfr. p. 352).

El claro para el ocultamiento como esencia originariamente-acorde es el abismo del fundamento, como el cual el ahí se esencia.

351 La versión capciosa: verdad es la no-verdad, permanece demasiado malinterpretable, como que pudiera indicar seguramente la recta vía. Pero ella ha de indicar lo extraño, lo que se encuentra en el nuevo proyecto de esencia –el *claro para el ocultamiento* y ello como esenciarse en el evento.

¿Qué retención con instancia del ser-ahí se reivindica con ello según el rango, si *esta* esencia de la verdad ha de ser elevada al saber como lo originariamente verdadero?

Recién ahora el origen del *extravío* se hace más claro y el poder y la posibilidad del abandono del ser, el ocultamiento y el di-simulo; el dominio del infundamento.

La mera referencia a la ἀλήθεια para explicación de la esencia de la verdad puesta aquí por fundamento no ayuda mucho, porque en la ἀλήθεια justamente el acaecimiento del desocultamiento y ocultamiento no es experimentado y concebido como fundamento, puesto que el preguntar permanece determinado a partir de la φύσις, el ente como ente.

Pero otra cosa en el claro para el ocultamiento. Aquí nos encontramos en el *esenciarse de la verdad*, y ésta es *verdad del ser [Seyn].* El claro para el ocultamiento es ya la oscilación del contraimpulso del viraje del evento.

*

Pero los intentos vigentes en *Ser y tiempo* y los siguientes escritos de hacer prevalecer *esta* esencia de la verdad, ante la corrección del representar y enunciar, como fundamento del ser-ahí mismo, tuvieron que permanecer insuficientes porque están siempre todavía llevados a cabo desde el *rechazo* y con ello tienen siempre lo re-chazado como punto de orientación y así hacen imposible saber la esencia de la verdad a partir del fundamento, del fundamento como el que ella misma se esencia. Para que ello se logre es necesario no retener por más tiempo el decir acerca de la esencia del ser [Seyn], de nuevo desde la opinión de que se podría sin embargo, a pesar del examen de la necesidad 352 del proyecto emergente, al fin a partir de lo vigente ser construido paso a paso un camino hacia la verdad del ser [Seyn]. Pero esto tiene que fracasar siempre.

Y tan fuerte se hace el nuevo peligro de que ahora el evento se convierta hasta sólo en un nombre y concepto manejable, desde el cual desearía ser "deducida" otra cosa, que por cierto tiene que decirse; pero nuevamente no desprendido en una discusión "especulativa", sino en la meditación requerida, sostenida por la indigencia del abandono del ser.

*

El claro del ocultamiento no mienta la sobreasunción de lo oculto y su dispensa y transformación en inoculto, sino justamente la fundación del fundamento abismoso para el *ocultamiento* (el vacilante rehuso).

En mis intentos hasta el presente de proyecto de esta esencia de la verdad, el esfuerzo de hacerse comprensible se orientó en primer lugar a clarificar los modos del claro y las variaciones del ocultamiento y su esencial correspondencia (cfr., por ejemplo, la conferencia acerca de la verdad, 1930).

Cuando llegó a determinaciones como: el ser-ahí está a la vez en la verdad y no verdad, entonces se tomó esta proposición hasta en el modo moral de concepción de mundo, sin captar lo decisivo de la meditación filosófica, el esenciarse del "a la vez" como esencia fundamental de la verdad, sin originaria captación de la no-verdad en el sentido del *ocultamiento* (y no acaso de la falsedad).

*

¿Qué significa: "estar" en el claro del ocultamiento y soportarlo? *La disposición-fundamental de la retención. Lo distinguidamente histórico único* 353 *de esta instancia*, el que aquí en primer lugar y sólo se decida sobre lo "verdadero". ¿Qué *estabilidad* tiene esta instancia? O preguntado de otro modo: ¿quién es capaz-de y cuándo y cómo *ser* el *ser*-ahí?

¿De qué es capaz aquí para la preparación de este ser la meditación inicial del decir pensante?

¿Por qué en este instante este ahora, es decir, el *saber cuestionador* tiene que dar el impulso?

¿Hasta qué punto es tan sólo *ahora* el poeta ya precedente, Hölderlin, en su poesía y obra más única, nuestra necesidad?

*227. Acerca de la esencia de la verdad**

1. *¿Se esencia verdad y por qué?* Porque sólo así, esenciarse del ser [Seyn]. ¿Por qué ser [Seyn]?
2. La esencia de la verdad funda la necesidad del *por qué* y con ello del preguntar. La pregunta por la verdad acaece a causa del ser [Seyn], que necesita la pertenencia de nosotros como fundantes del ser ahí.
3. La primera pregunta (1) es en sí la determinación esencial de la verdad.
4. ¿Cómo ha de plantearse la pregunta por la verdad? Partir de la *esencial* ambigüedad: la "verdad" mentada como "lo verdadero"; pero lo verdadero es la verdad como aclarante ocultamiento del evento. Esto claro: al comienzo una claridad, pero sin brillo y radiación. El ocultamiento mismo tanto más claro, transluciendo la profundidad de la ocultación.
5. Cómo el concepto de verdad, largamente transmitido como corrección, no sólo conduce en primer lugar la pregunta sino también sugiere que la respuesta a la pregunta tenga que medirse en una co- 354 rrección y con ello la esencia de la verdad pueda leerse en un predado que la re-produce.
6. La verdad, desplegada primero en la esencia como aclarante ocultamiento (disimulo y velamiento).
7. La verdad como fundamento del espacio-tiempo, pero por ello a la vez tan sólo a partir de éste esencialmente determinable.
8. El espacio-tiempo como sitio-instantáneo desde el viraje del evento.
9. La verdad y la necesidad del *abrigo.*
10. Abrigo como impugnación de la contienda de mundo y tierra.
11. Las vías históricamente necesarias del *abrigo.*
12. Cómo sólo en el abrigo el ente deviene *siendo* (cfr. El salto, 152. Los grados del ser [Seyn]).
13. Cómo sólo en el recorrido retromeditante del camino anterior, se

* Cfr. Conferencia, 1930: *Acerca de la esencia de la verdad*; ed. castell., ob. cit. en p. 218. Notas *a Ser y tiempo*, 44.

despliega el ámbito en el que y que acaece como la “distinción” de ser [Seyn] y ente (cfr. El salto, 151. Ser y ente). Ser-ahí esenciándose como el “entre”.

*

Ante la creciente devastación y desfiguramiento de la filosofía se habría ganado ya algo esencial por mucho tiempo, si se lograra plantear la pregunta por la verdad desde su necesidad en el modo adecuado.

Su necesidad surge de la indigencia del abandono del ser. El modo adecuado de planteo es el *tránsito* a la esencia originaria bajo aclaración de la *salida,* del concepto dominante de corrección. Al mismo tiempo tiene que concebirse que con la verdad sólo en el viraje se determina la verdad de la *esencia* y del esenciarse, y por ello desde el comienzo no puede ser pretendido ni exigido un concepto de “esencia”, en el sentido de la reunión genérica adecuada de las cualidades más universales, de inmediato accesibles a todos; antes bien algo más elevado puede apre- 355 ciarse en ello a la vez, el desarraigo que domina hace tiempo de la pregunta por la verdad. Verdad es a partir de aquí, es decir, experimentada necesariamente de modo histórico, la remoción al traslado.

Que ésta en cierto modo siempre subsiste desde y cuando el hombre es histórico, y que no obstante este traslado permanece velado, reside esencialmente en el dominio de la corrección. Conforme a ella el hombre está y se encuentra de inmediato y sólo en un enfrente (ψυχή – ἀντικείμενον, cogito-cogitatum, conciencia-conciente). Desde este enfrente toma y espera el cumplimiento de sus pretensiones. En él sucede todo, en donde el hombre se cree acorde. A ello pertenece también el dominio de la *“trascendencia”* (cfr. El pase, 110. La ἰδέα, el platonismo y el idealismo).

Y aquí está el fundamento más profundo de la ocultabilidad y disimulabilidad del ser-ahí. Pues qué es, a pesar de toda enemistad con el “yo”, más unívoco e incuestionable que el que “yo”, “nosotros” estén frente a los objetos; sólo donde “nosotros” y “yo” son lo incuestionable, que tranquilamente se puede dejar a espaldas.

Y por ello no se osa por cierto impulsar tanto la meditación, aun sólo en medio de esta posición fundamental, de que se ve: no “hemos” “dado” nada más, que re-tratando y re-producido pudiera ser lo verdadero.

Si la confesión fuera tan lejos, entonces ya debiera suscitarse la pregunta de si en general la *corrección*, que sólo ha fundamentado (no acaso presupuesto) un tal re-presentar del ente y del representante mismo, como esencia de la verdad puede fundamentar y determinar la búsqueda y la reivindicación de lo verdadero.

Además una tal corrección nunca conduciría fuera de la indigencia

del abandono del ser, sino que sólo velándola renovadamente la confirmaría y fomentaría.

356 ¿Pero qué significa, pues, el que el proyecto esencial de la verdad como aclarante ocultamiento tenga que ser osado y ser preparada la *remoción* del hombre al ser-ahí?

Re-movido de esa situación en la que nos encontramos: en el enorme vacío y devastación, introducidos por fuerza en ello como tal, sobrevenidos, vueltos irreconocibles, sin pautas y sin la voluntad ante todo de interrogar tales, el desierto, pero el oculto abandono del ser.

*228. La esencia de la verdad es la no-verdad**

A través de esta proposición, formulada a sabiendas como contradiciéndose, ha de expresarse el que a la verdad pertenece lo *noedor*, pero de ningún modo sólo como una carencia sino como resistencia, ese ocultarse que viene al claro como tal.

Con ello está formulada la originaria referencia de la verdad al ser [Seyn] como evento.

A pesar de ello esa proposición es dudosa para el propósito de acercar la extraña esencia de la verdad a través de tal extrañamiento.

Concebida de modo totalmente originario reside en ella el entendimiento más esencial y a la vez la referencia a la intimidad y lo contencioso en el ser [Seyn] mismo como evento.

229. Verdad y ser-ahí

El claro para el ocultarse se aclara en el proyecto. El arrojo del proyecto acaece como ser-ahí y el arrojador de este arrojo es respectivamente ese ser-sí mismo, en el que el hombre deviene con instancia.

357 Cada proyecto toma lo movido a su claro y así dispensado en retrorreferencia al proyectante y viceversa: el proyectante sólo deviene él *mismo* en tanto asume esa inclusión.

Nunca es lo movido al proyecto un simple en sí, ni puede el proyectante colocarse cada vez puramente por sí, sino que esta contienda, de que cada uno incluyéndose y retrorrefiriéndose se vuelva contra cada uno, es la consecuencia de la intimidad, que se esencia en la esencia de la verdad como claro de lo que se oculta. Con una pura dialéctica exte-

* Cfr. Conferencias en Frankfurt, "El origen de la obra de arte" *(Caminos de bosque)*, edición de *Obras completas*, tomo 5, pp. 36 y ss., particularmente p. 40. Ed. castellana, ob. cit. en p. 60.

rior de la relación-sujeto-objeto nada se ha concebido aquí, sino que esta misma, fundada en la corrección como vástago de la verdad, tiene su procedencia de la esencia de la verdad.

En efecto, este origen de la contienda y esta misma tienen, pues, que ser mostrados. Para ello no basta considerar sólo el claro y su fundación [Stiftung] a través del proyecto, sino en primer lugar que el claro sostiene en lo abierto a lo que *se oculta* y el encanto que viene de aquí como determinante hace predisponer el sí mismo del proyectante. Sólo así acaece cada vez la trans-ferencia al ser y en ella la adjudicación al arrojador mismo, tan sólo a través de lo cual él por su parte llega a estar en el claro (de lo que se oculta), deviene con instancia en el ahí.

Cuanto más esencialmente el ser [Seyn] pertenece al ser-ahí y viceversa, tanto más originaria es la reciprocidad del no-liberar-se.

El proyectante tiene que asumir la inclusión, y con ello el estar arrojado tan sólo llega a tener solidez en tanto se muestra que el proyectante mismo pertenece a lo inaugurado a través del claro y liberado.

230. Verdad y corrección

La primacía de la *corrección* fundamenta y hace evidente la exigencia de explicación en el sentido de la derivación del ente como producible de otro ente ("mathesis", "mecánica" en el sentido más amplio). 358

Donde esta explicación fracasa, se dirige a lo inexplicable, o se afirma lo no explicable consecuentemente como *no siendo.*

Pero así lo inexplicable ("trascendente") es sólo el descendiente del afán de explicación y en lugar de ser algo más elevado, el mismo envilecimiento.

Pero el fundamento oculto de todo este accionar reside en la primacía y exigencia de corrección y ello en la impotencia para la esencia de la verdad misma, es decir, para el *saber* de lo que lleva o bien impide todo esfuerzo aún tan probo por lo verdadero.

231. Cómo la verdad, ἀλήθεια, deviene corrección

Verdad, ἀλήθεια, apenas comenzando a sonar, poderosa por cierto, pero infundada y tampoco realmente fundante.

Corrección trae la ψυχή a preeminencia y luego la relación-sujeto-objeto. Porque el dominio de la corrección ya tiene su larga historia, por ello es sólo difícil y lento poner a la vista su procedencia y la posibilidad de otro. Con la ψυχή ya el λόγος como reunión originariamente y luego como discurso y dicho.

Que el enunciado deviene *el* lugar para “verdad” es conjuntamente lo más extraño en su historia, a pesar de ello nos rige como corriente.

Pero por eso se hace tanto más difícil, prescindiendo de la captación del esenciarse mismo, seguir buscando y custodiando verdad y verdadero originariamente por doquier, allí donde para nada los suponemos.

Este desarraigo de la verdad va junto con el velamiento de la esencia del ser [Seyn].

¿Hasta qué punto “corrección” [es] esencial, a partir de la instalación y abrigo (lenguaje)?

359

232. La pregunta por la verdad como meditación histórica

No se mienta aquí el referir historiográfico acerca de las opiniones y teorías que fueron expuestas con respecto al “concepto” de verdad.

Filosofía, en el otro comienzo, es en esencia histórica y a este respecto tiene que resultar pues también un modo más originario de recuerdo de la historia del primer comienzo.

La pregunta es qué movimientos fundamentales de la esencia de la verdad y de sus condiciones de interpretación sostuvieron y van a sostener la historia occidental.

Las dos posiciones fundamentales destacadas en esta historia están caracterizadas por Platón y Nietzsche.

Y a saber, Platón (cfr. Interpretación de la alegoría de la caverna*) como ese pensador en el que se hace claro un último resplandecer de la ἀλήθεια en el tránsito a la verdad del enunciado (cfr. también Aristóteles, *Metafísica* Θ IV).

Y Nietzsche, en el que se concentra la tradición occidental en la variación moderna y ante todo positivista del siglo XIX y al mismo tiempo la “verdad” es llevada a esencial contraposición y con ello a correspondencia con el arte, ambos como modos fundamentales de la voluntad de poder en tanto esencia del ente (essentia), cuya existencia nombra el eterno retorno de lo mismo.

* Curso del semestre de invierno 1931-1932, *Acerca de la esencia de la verdad. Con respecto a la alegoría de la caverna y el* Teeteto *de Platón*, edición de *Obras completas*, tomo 34. Ed. castellana, ob. cit. en p. 218.

233. La inserción de la interpretación de la alegoría de la caverna (1931-1932 y 1933-1934) en la pregunta por la verdad

1. ¿Por qué esta interpretación históricamente esencial? Porque aquí, en una meditación llevada a cabo, aún se hace visible cómo *a la vez* la ἀλήθεια lleva y conduce aún esencialmente el preguntar griego por el ὄν y cómo justamente a través de este preguntar, planteo de la ἰδέα, es conducida al hundimiento. 360
2. Al mismo tiempo se sigue mostrando hacia atrás: el hundimiento no es de algo erigido y acaso propiamente fundado. Ni uno ni otro fueron producidos en el pensamiento griego inicial, a pesar de la proposición-πόλεμος de Heráclito y del poema doctrinal de Parménides. Y sin embargo por doquier en el pensar y poetizar (Tragedia y Píndaro) la ἀλήθεια es esencial.
3. Sólo cuando esto ha sido experimentado y subrayado es mostrable de qué modo entonces y en cierto sentido necesariamente se tiene que conservar un resto y apariencia de la ἀλήθεια, puesto que también la verdad como corrección y justamente ella tiene que abrigarse en algo ya abierto (cfr. sobre corrección). Abierto tiene que estar aquello hacia lo que se dirige el re-presentar y tiene que estar abierto aquello a lo que la adecuación ha de manifestarse (cfr. corrección y relación-sujeto-objeto, ser-ahí y re-presentar).
4. Si abarcamos la historia de la ἀλήθεια a partir de la alegoría de la caverna, que así tiene una posición clave, hacia atrás y hacia adelante, entonces se puede apreciar indirectamente lo que significa erigir antes pensantemente la verdad como ἀλήθεια, desplegar y fundamentar en la esencia. Que esto en la metafísica vigente y aun en el primer comienzo no sólo no sucedió sino que no podía suceder.
5. La fundación esencial de la verdad como develamiento del primer resplandecer en la ἀλήθεια no es entonces únicamente la asunción de la palabra y de su adecuada traducción como "inocultación", sino se trata de experimentar la esencia de la verdad como claro para el ocultarse.

   El aclarante ocultamiento tiene que fundarse como ser-ahí.

   El ocultarse tiene que llegar al saber como esenciarse del ser [Seyn] mismo como evento.

   La íntima referencia de ser [Seyn] y ser ahí en su viraje se hace visible como lo que obliga y fuerza la pregunta fundamental exceder la pregunta conductora y con ello toda la metafísica, *más allá* de hecho a la *tempo-espacialidad* del ahí. 361
6. Pero porque, pues, "la verdad" misma y su concepto, según la larga historia y confusa tradición, en la que una variedad se ha reunido, ya en ningún planteo claro y necesario está en cuestión, son también las

interpretaciones de la historia del concepto de verdad y las de la alegoría de la caverna en particular indigentes y dependientes de lo que antes fue tomado del platonismo y de la teoría del juicio. Faltan las posiciones fundamentales para un proyecto de lo que se dice en la alegoría de la caverna y de lo que en este decir sucede.

Por ello es necesario presentar en suma una vez una interpretación cerrada de la alegoría de la caverna, procedente de la pregunta por la verdad y hacerla efectiva como una introducción al ámbito de la pregunta por la verdad y como un conducir a la necesidad de esta pregunta, con todas las reservas que quedan adheridas a tales intentos inmediatos; pues fundamento y perspectiva del proyecto de interpretación y de sus pasos, en tanto no discutidos, permanecen presupuestos y aparecen como impuestos y arbitrarios.

234. La pregunta por la verdad (Nietzsche)

El que pregunta por última vez y del modo más apasionado por la "verdad" es Nietzsche. Pues en un sentido parte de que "no tenemos la verdad" (XI, 159)*, y en otro pregunta sin embargo, qué es la verdad, sí, hasta de qué valor es (VII, 471)*.

362

Y no obstante Nietzsche no pregunta originariamente por la verdad. Pues en la mayoría de los casos mienta con esta palabra siempre "lo verdadero", y donde pregunta por la esencia de lo verdadero sucede enredándose con la tradición y no desde una meditación originaria, del tipo que ésta sea a la vez concebida como decisión esencial también sobre "lo verdadero".

En efecto, cuando se pregunta originariamente, esto no garantiza nunca una respuesta más cierta, por el contrario sólo una más elevada cuestiona-bilidad de la esencia de la verdad; y necesitamos esta cuestiona-bilidad; pues sin ella lo verdadero permanece indiferente.

Pero Nietzsche en su meditación acerca de la "verdad" no llega a lo libre, porque

1. refiere la verdad a "la vida" ("biológica"-idealmente) como asegura-

* F. Nietzsche, *Obras póstumas*. Inéditos de la época de *Humano, demasiado humano* y *Aurora* (1875-1876 y 1880-1881). En *Obras de Nietzsche* (edición en gran octava), t. XI, Leipzig, Kröner, 1919, p. 159. *Humano, demasiado humano*, trad. castellana de E. Ovejero y Mauri, Buenos Aires, Aguilar, 1953; *Aurora*, trad. castell. de P. González Blanco, Barcelona, J.J. Olañeta, 1978.

** F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, en *Obras de Nietzsche* (edición en gran octava), t. VII, Stuttgart, Kröner, 1921, p. 471. Trad. castellana de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 11ª ed., 1988.

miento de estabilidad de la misma. "La vida" es planteada simplemente como realidad fundamental y se le adjudica el carácter general del devenir.

2. Pero a la vez Nietzsche toma completamente en el sentido de la tradición platónica más antigua el "ser" como lo "estable" y *como* tal es, visto a partir de la vida y hacia ésta, lo sujetado y así respectivamente "verdadero".
3. Este concepto de la verdad, orientado a "la vida" y determinado a partir del concepto tradicional de ser, está además totalmente en la vía de lo tradicional, en tanto la verdad es una determinación y un resultado del pensar y del re-presentar. El planteo de esta opinión corriente en Aristóteles.

Todo esto asumido incuestionadamente impide un preguntar originario por la esencia de la verdad.

En tanto ello está, por cierto, para Nietzsche en medio de sus últimas meditaciones (cfr. su proposición sobre la relación de verdad [del saber] y del arte, cfr. la teoría de la perspectiva de los impulsos), todo gana una nueva vitalidad, pero que no puede engañar acerca de lo quebradizo de las bases, sobre todo cuando se considera que Nietzsche quiere, sin embargo, superar a su manera el platonismo. 363

A saber, parece pues, sin embargo, Nietzsche a pesar de todo haber incluido también la esencia de la verdad de nuevo en la "vida". Pero ¿llegó a claridad sobre la verdad de este planteo "de la vida" y con ello de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo igual? A su modo sí pues entiende estos proyectos del ente como un intento que hacemos con la "verdad". Esta filosofía ha de ser un aseguramiento de la "vida" como tal, de modo que justamente la restituye en sus inaventajables posibilidades. Y es probable que se encuentre en ello un paso en el pensamiento de Nietzsche, cuya dimensión todavía no apreciamos, porque le estamos muy cerca y por ello nos vemos forzados a ver todo demasiado en *el* horizonte ("de la vida"), que Nietzsche en el fondo quería superar. Tanto más necesario se hace para nosotros preguntar más originariamente y así justo no caer en la falsa opinión de que el preguntar de Nietzsche esté con ello "resuelto".

Lo que tanto dificulta y casi impide el más propio pensamiento de Nietzsche es el entendimiento de que esenciarse de la verdad significa: ser-ahí, es decir, estar en medio del claro de lo que se oculta y sacar de ello fundamento y fuerza del ser humano. Pues a pesar de resonancias del "perspectivismo" la "verdad" queda *enrollada* en la "vida" y la vida misma casi cósicamente un centro de voluntad y fuerza, que quiere su elevación y peralte.

Ese extasiado estar fuera en lo desconocido, que para Nietzsche ciertamente era experiencia fundamental, no podía volvérsele, si lo

364 veo adecuadamente, centro fundado de su preguntar; y ello porque estaba detenido en el triple enredo con lo tradicional antes (p. 362) mencionado.

Y de este modo se llega a que Nietzsche en primer lugar y aún por mucho tiempo no es comprendido desde su más oculta voluntad pensante, sino que es desplazado al horizonte corriente del pensar dominante y de las concepciones de mundo del siglo XIX para hallar lo suyo propio y "nuevo" y hacerlo aprovechable despegándose de ellas y por lo tanto sin embargo con su ayuda.

Sin embargo el modo en que la confrontación con Nietzsche domina y no domina su concepción de la "verdad", tiene que convertirse en piedra angular de la decisión de si proporcionamos futuro a su auténtica filosofía (sin convertirnos en "nietzscheanos"), o si lo clasificamos "historiográficamente".

Nietzsche parece preguntar del modo más profundo descendiendo a la esencia de la verdad, donde asume la pregunta: "¿Qué significa toda voluntad de verdad?" y donde denomina al saber en torno de esta pregunta "nuestro problema" (VII, 482)*. Su solución es: voluntad de verdad es voluntad de apariencia y ello necesariamente como una voluntad de poder, aseguramiento de estabilidad de la vida, y esta voluntad supremamente en el arte, por lo que éste, mayor valor que la verdad. Pero entonces la voluntad de "verdad" es equívoca: en tanto sujetar es aversión a la vida y en tanto voluntad de apariencia, como transfiguración, elevación de la vida. Qué quiere en nosotros esta voluntad, es la pregunta de Nietzsche.

Y sin embargo aun esta pregunta y este saber en torno de esta pregunta no es originario (prescindiendo totalmente del planteo de la "vida" y de la interpretación del "ser"). Pues lo que la verdad es rige para Nietzsche por convenido, la interpretación que da a la esencia (cfr. pp. 362 y ss.) como suficientemente fundada, para así asumir de inmediato la pregunta aparentemente más rigurosa y originaria (porque referida a "voluntad de poder").

365 Pero ¿qué es verdad y ante todo: de dónde sabemos lo que es verdad? ¿No presupone la *pregunta* qué es verdad ya la verdad, y qué tipo de presupuesto es esto y cómo lo recogemos?

Verdad es para Nietzsche una condición de la vida, que hasta está *contra* la vida. Según ello la vida requiere este contra que (¿qué se anuncia aquí? ¿la referencia al "ente" como tal no experimentada radicalmente y llevada a lo libre y no fundada en representación y pensar?).

Pero porque "la vida" ya es *la* realidad en el sentido del más plurívo-

* F. Nietzsche, *Genealogía de la moral,* a. a.O., p. 482. Ed. castell., ob. cit. en p. 290.

co idealismo, que se ha entregado al positivismo, la verdad tiene que ser planteada previamente sólo como mera condición, incluida en la vida. Por ello la última y aparentemente originaria pregunta que queda es únicamente aquélla por su "valor": en qué sentido, si rebajando, apaciguando, coasegurando o elevando, es condición de la "vida".

Pero ¿cómo llega en general a ser criterio de "valor" para la vida? ¿Exige esta misma decisiones sobre sus condiciones? *¿Qué* vida? Y si exige tal cosa, entonces es la pregunta, cómo pertenecen las condiciones mismas y las decisiones sobre ello a la "vida" y qué significa *entonces* "vida".

Si la voluntad de poder es el querer-más-allá-de sí y de este modo llegar-a-sí-*mismo*, entonces la verdad, por cierto entendida de otro modo que en el de Nietzsche, se muestra como condición de la voluntad de poder. El más-allá-de sí, cuando no sólo un ascenso numérico, sino inauguración y fundación, exige la apertura del espacio-tiempo.

Vista así la verdad es no sólo como voluntad de poder *una* condición de la *vida*, sino el fundamento de su essentia como voluntad de poder.

En efecto, se muestra aquí toda la plurivocidad de la "vida", y queda la pregunta de si y cómo es planteable aquí una jerarquía acaso en correspondencia a la *Monadología* de Leibniz.

*235. Verdad y autenticidad** 366

Al oro verdadero llamamos auténtico oro; al auténtico alemán llamamos el verdadero. Lo auténtico es aquello a lo que corresponde y basta lo que es lo verdadero y lo verdadero está aquí mentado como lo *real* o sea lo *perteneciente*.

Por lo tanto en la autenticidad se encuentra una correspondencia, por consiguiente corrección.

Sólo que lo auténtico no es sin embargo simplemente sólo lo "concordante" con lo perteneciente, acaso hasta una proposición. Una proposición es correcta, pero no auténtica; ¿o sí? Una proposición inauténtica, no procedente de Aristóteles, puede sin embargo ser correcta y viceversa, una incorrecta *auténtica*. Autenticidad significa entonces algo diferente de *corrección*, si este nombre ha de ser retenido para la co-rrespondencia de un expresión a la cosa aludida.

Pero auténtica es por ejemplo una pieza de oro. Un "Durero auténtico", pero también un "auténtico" giro schilleriano. Aquí "auténtico" mienta

* Heidegger remite en esta nota la palabra 'Echtheit', que traducimos por 'autenticidad', a *echt; ehaft –legítimo, 'filius legitimus'; "Ehe" matrimonio (reconocido por la ley o las costumbres). [N. de la T.]

una vez más algo diferente, de ningún modo lo no falsificado y en general sólo procedente de Durero, Schiller, sino precisamente adecuado a él y sólo a él, *esencialmente justo*. Asimismo hablamos de lo auténtico, cuando decimos de un hombre que es "auténtico" en su hacer y dejar.

Lo auténtico no es sólo lo perteneciente y adecuado, por lo tanto correspondiente a algo ya subsistente, sino al mismo tiempo: la *adecuación* en la erección de la medida, auténtico en el despliegue, fiel al origen el detenerse de la *originariedad*.

Pero ¿qué es aquí "originariedad", *qué* se determina con ella? ¡El hombre, el *ser humano*! (¡Instancia del ser-ahí!).

Autenticidad es también más esencial que *honradez*. Honradez concierne siempre sólo al despliegue de lo ya dado y *disponible* (cfr. lo *auténtico* y lo *sencillo* y lo *simple*).

367 *Autenticidad*: fuerza creadora de conservación de lo dado conjuntamente, fuerza creadora de obtención de lo abandonado. Autenticidad del ánimo, del coraje, de la larga voluntad dispuesta-sabedora. La paciencia esencial como el sumo coraje.

Autenticidad y *retención*; ésta aun más originaria.

236. La verdad

¿Por qué es la verdad? ¿Es ella pues y cómo? Si la verdad no fuera, ¿dónde estaría también sólo la posibilidad del porqué? ¿Está ya la verdad confirmada en su subsistencia a través de la pregunta-por qué, de que de algún modo tiene que ser? Preguntar como búsqueda del fundamento, desde el cual y sobre el cual la verdad ha de ser. Pero ¿de dónde el preguntar? ¿No le sirve de base una irrupción del hombre a un abierto, que se abre para ocultar? ¿Y no es ésta, el aclarante ocultamiento, la esencia de la verdad? Pero ¿de dónde y cómo acaece esa irrupción del hombre a ese otro, que él mismo mienta ser, que se le aparece como su circuito y que sin embargo realmente no es, que más bien le es prohibido y disimulado y de lo que sólo le queda una apariencia (el ser-ahí)?

Pero ¿sobre qué se funda la determinación de la esencia de la verdad como aclarante ocultamiento? Sobre un apoyo en la ἀλήθεια. ¿Pero quién ha imaginado nunca a ésta competentemente y de dónde el derecho a esto tradicional y sin embargo a la vez olvidado? ¿Cómo captamos una posición en la esencia de la verdad, sin la cual todo "verdadero" permanece sólo un fraude? Aquí no hay nada que ganar a través de una huida a la realidad cercana a la vida de una muy cuestionable "vida".

Es natural intentar si en la pregunta: ¿por qué es verdad? la verdad no se deja desplegar como el fundamento del porqué y así determinar en su esencia.

Pero la pregunta parece sin embargo ya detenida en un saber acerca de "verdad", bastante indeterminado y confuso y habitual, para de nue- 368 vo hacer cuestionable, si resiste una apelación a tal saber y mentar.

¿Dónde vacilamos pues cuando renegamos de la apariencia y de lo común?

Cómo, si no obstante nos acercáramos al evento, que puede estar oscurecido en su esencia pero sin embargo muestra aún que se esencia un entre entre nosotros y el ser [Seyn] y que este mismo entre pertenece al esenciarse del ser [Seyn].

237. La fe y la verdad

Aquí no se mienta la forma particular de pertenencia a una "confesión", sino la esencia del creer, concebida desde la esencia de la verdad.

Creer: el tener-por-verdadero. En este sentido mienta la apropiación de lo "verdadero", sea como fuere dado y asumible. En esta significación amplia: consentimiento.

El tener-por-verdadero se transformará cada vez según lo verdadero (y plenamente y en primer lugar según la verdad y su esencia).

Pero creer mienta, sobre todo en la abierta o callada contraposición al saber, el tener-por-verdadero de lo que se sustrae al saber en el sentido de la toma explicativa de conocimiento (ya: "creer" una noticia, cuya verdad no puede ser verificada pero sí acreditada por los comunicadores y testigos). También aquí se hace claro: este creer depende en su esencialidad del respectivo modo contrapuesto del saber.

Creer: tener-por-verdadero lo que está sencillamente sustraído a todo saber. Pero ¿qué significa aquí saber? ¿Cuál es el verdadero saber? Aquel que sabe la esencia de la verdad y conforme a ello en el viraje determina tan sólo desde esta esencia misma.

Si la esencia de la verdad es: el claro para el ocultarse del ser 369 [Seyn], entonces saber es: el mantenerse en este claro del ocultamiento y con ello la referencia fundamental al ocultarse del ser [Seyn] y a este mismo.

Este saber entonces no es un mero tener-por-verdadero de un verdadero cualquiera o distinguido, sino originariamente: *el mantenerse en la esencia de la verdad.*

Este saber, el saber esencial, es entonces más originario que todo creer, que siempre se dirige a un verdadero y por ello cuando en general quiere salir de la completa ceguera, por cierto necesariamente tiene que saber ¡qué le significan verdadero y algo verdadero!

El saber esencial es un *mantenerse* en la esencia. Con ello ha de expresarse: no es un mero representar de un encontrar, sino el resistir en

medio de la salida de un proyectar, que en la misma inauguración obtiene saber el abismo que lo soporta.

Si por lo tanto se toma "saber" en el sentido vigente del representar y de la posesión representativa, entonces por cierto el saber esencial no es un "saber" sino un "creer". Sólo que esta palabra tiene entonces todo otro sentido, ya no el de tener-por-verdad, donde verdad, bastante confusamente, ya es sabida, sino el de mantener-se-en-la-verdad. Y ello como *proyect*ivo es siempre un preguntar, sí, *el* preguntar originario como tal, en el que el hombre se pone fuera de la verdad y pone la esencia a decisión.

Los *preguntadores* de este tipo son los creyentes originaria y verdaderamente, es decir aquellos que toman seriamente de modo radical la *verdad* misma, no sólo lo verdadero, que ponen a decisión si se esencia la esencia de la verdad y si este esenciarse mismo soporta y conduce a nosotros los sabedores, creyentes, obrantes, creadores, en breve históricos.

Este creer originario nada tiene por cierto de un tomar lo que ofrece 370 inmediatamente sostén y hace superfluo el coraje. Este creer es más bien el perseverar en la extrema decisión. Sólo esto puede llevar una vez más nuestra historia a un fundamento fundado.

Pues este creer originario no es tampoco un arrebatar egoísta de una seguridad autogestionada, en tanto como preguntar se expone al esenciarse del ser y experimenta la *necesidad* de lo a-bismoso.

d) El espacio-tiempo como el ab-ismo 371

238. El espacio-tiempo

¿En qué cuestionamiento se plantea lo así denominado?

El espacio-tiempo como surgiendo-de y perteneciente-a la esencia de la verdad, como la así fundada estructura de éxtasis-encanto (ensamble) del ahí (aún no "marco" de la representación cósica, aún no mero transcurrir en sí del uno tras otro).

El sitio instantáneo y la contienda de mundo y tierra. La contienda y el abrigo de la verdad del evento.

El espacio-tiempo y la "facticidad" del ser ahí (¡cfr. notas de orden a *Ser y tiempo* I, capítulo 5!). El entretanto del viraje, y a saber, ¡como históricamente de intento con instancia! ¡Se determina como el ahora y aquí! La *singularidad* del *ser-ahí*. Por ello, singularidad del subsistir sabedor de lo abandonado *y* dado conjuntamente.

Tiempo - Eternidad - Instante

Lo eterno no es lo continuo, sino aquello que se puede sustraer en el instante, para regresar un día. Lo que puede regresar, no como lo *igual*, sino como lo de nuevo transformador, uno-único, el ser [Seyn], de modo que en esta manifestabilidad en primer lugar ¡no es reconocido como lo mismo!

¿Qué es entonces *eterni-zamiento?*

239. El espacio-tiempo 372
(Reflexión preparatoria)

Espacio y tiempo, cada uno representado por sí y en el enlace habitual, surgen del espacio-tiempo, que es más originario que ellos mismos y su enlace representado calculadoramente. Pero el espacio-tiempo pertenece a la verdad en el sentido del esenciarse del ser como evento (sólo a partir de aquí por concebir por qué la referencia de *Ser y tiempo* es tran-

sitoriamente orientadora).* Pero la pregunta es cómo y en tanto qué el espacio-tiempo pertenece a la verdad. Lo que la verdad misma es, no es antes suficientemente decible por sí, sino justamente en el concebir del espacio-tiempo.

El espacio-tiempo es la acaecida abertura de las vías de viraje del evento, del viraje entre pertenencia y clamor, entre abandono del ser y hacer señas (¡el estremecerse de la oscilación del ser [Seyn] mismo!). Cercanía y lejanía, vacío y donación, impulso y titubeo, todo ello no puede ser concebido espacial-temporalmente desde las representaciones espacio-temporales usuales, sino por el contrario, en ellas se encuentra la esencia oculta del espacio-tiempo.

¿Pero cómo ha de ser esto acercado al representar actual y usual? Aquí se dan diferentes caminos preparatorios para transitar. Por cierto parece lo más seguro simplemente abandonar el ámbito vigente de representación de espacio y tiempo y de su versión conceptual y comenzar de nuevo. Pero no es posible, porque de ninguna manera se trata sólo de una modificación del representar y de la orientación representativa, sino de una re-moción de la esencia humana al ser-ahí. El preguntar y pensar tiene que ser por cierto inicial, pero justamente transitorio (cfr. El pase).

373 La meditación acerca de la procedencia de la historia del primer comienzo (Ser como entidad - presencia estable) es inevitable. Mostrar cómo se llega a que espacio y tiempo se conviertan en representaciones-marco ("ordo" - concepto) ("formas de la intuición") para el cálculo matemático y por qué estos conceptos-espacio-tiempo dominan todo pensar, aun allí y justamente allí donde se habla de "tiempo vivenciado" (Bergson, entre otros).

Para esto es necesaria la interpretación de Aristóteles, *Física* Δ, sobre τόπος y χρόνος y naturalmente esto en el marco de toda la posición fundamental de la *Física*.

En ello se mostrará cómo aquí para nada ha sido aún alcanzada la representación-"marco" ni tampoco puede ser alcanzada, pues supone el surgir de lo "matemático" en sentido moderno. Y ello nuevamente es sólo posible, es decir, la interpretación correspondiente de espacio y tiempo, después de haberse perdido su suelo, la experiencia griega de la entidad, e inmediatamente ser reemplazada por la interpretación cristiana del ente, conservando los "resultados" de Aristóteles. La depotenciación de la οὐσία y el surgir de la substantia, ya hace tiempo preparados.

* Cfr. El pase, 108. Las posiciones metafísicas fundamentales en la historia de la pregunta conductora y la interpretación del espacio-tiempo (o sea de espacio y tiempo) que respectivamente les pertenece; cfr. Curso del semestre de invierno de 1935-1936, *La pregunta por la cosa. Con respecto a la teoría kantiana de los principios trascendentales*, edición de *Obras completas*, tomo 41, pp. 14 y ss.; ed. castell., ob. cit. en p. 67.

Lo que aquí produce el nominalismo.

Pero cómo aún y justamente en la modernidad, retenida una interpretación metafísica con referencia a espacio y tiempo, se intenta nuevamente espacio como sensorium Dei.

¡La equivocidad de espacio y tiempo en Leibniz, el origen oscuro, en Kant simplemente adjudicados al sujeto humano!

Pero todo esto sin sospecha del espacio-tiempo.

¿Por qué y bajo qué presupuestos la separación de espacio y tiempo es históricamente necesaria?

¿Hay un camino de retorno del quiebre cumplido hacia otro origen? Así parece. Pues siempre parecerá en la retención de las conocidas representaciones de - espacio - y tiempo, como si se imputara a estas formas vacías *del orden* (¿cuál?) algo "metafísico". Pero la pregunta es sin embargo por el derecho y la procedencia de estas formas vacías, cuya verdad no ha sido aún probada en razón de su corrección y utilidad en el campo del *cálculo*; a través de esto se prueba lo contrario. 374

Por otra parte, el retroceso a su procedencia no conduce sin embargo al origen esencial, la *"verdad"*, aunque τόπος (emplazando) y χρόνος (perteneciente a la ψυχή) remiten a la φύσις. En ello para nada se requieren "representaciones" "míticas". Pues éstas sólo son captables por último como pre-iniciales para el primer comienzo. Si se comienza con ellas, entonces a lo sumo se llega a la "trivialidad" de que aquí sea aún experimentado "irracional" lo que más tarde es puesto a la luz de la ratio.

¿Pero cuál es el camino hacia una primera meditación pro-visional y por cierto transitoria acerca del espacio-tiempo? Desde el sitio-instantáneo del ser-ahí. ¿Y estando nosotros en él así sustraídos al ser-ahí?

¿Se puede intentar partir de la pregunta de la "unidad" de "espacio y tiempo" según la representación usual? (cfr. Curso del semestre de invierno 1935-1936, Introducción). ¿De dónde y por qué y cómo ambos juntos desde hace largo tiempo? ¿Qué experiencia fundamental, sin que fuera dominada? (¡del ahí!). ¿Sólo en primer plano conforme a la entidad conductora? ¿Pero cómo el "y" para ambos? ¿Se ha preguntado en suma por ello y es cuestionable?

El "y", en verdad, el fundamento de la esencia de ambos, la remoción a lo abierto delimitante y conformador de presencia y subsistencia, pero sin que éste mismo deviniera experimentable y fundamentable. Cfr. el simultáneo hundimiento de la ἀλήθεια y transformación en ὁμοίωσις (corrección).

Pues el proyecto experimentador no acaece aquí en dirección del representar de una esencia general (γένος), sino en el ingreso originario-histórico al sitio instantáneo del ser-ahí. ¿Hasta qué punto tal cosa en la tragedia griega?

El *sitio instantáneo*, singularidad y acceso del más claro éxtasis al ámbito del hacer señas desde el suave encantamiento de lo que se rehú- 375

sa-titubea, cercanía y lejanía en la decisión, el dónde y cuándo de la historia del ser aclarándose-ocultándose desde el acaecimiento de la disposición fundamental de la *retención*. Ésta y la experiencia fundamental del ahí y de este modo del espacio-tiempo.

Pues bien, parece por cierto la retrorreferencia de la representación-espacio-y-tiempo a disposiciones, no sólo un ordenamiento metafísico de formas vacías, sino a la vez una nueva "subjetivización".

Pero con respecto a ésta ha de decirse:
Porque el ser-ahí es esencialmente mismidad (propiedad) y, por su parte, mismidad es el fundamento del yo y del nosotros y de toda "subjetividad" inferior y superior, por ello el despliegue del espacio-tiempo desde el sitio instantáneo no es subjetivización alguna, sino su superación, cuando no ya su repulsión principial, previa.

Este origen del espacio-tiempo corresponde a la singularidad del ser [Seyn] como evento.

Se lleva a sí mismo a su abierto sólo en el acaecimiento del abrigo de la verdad, conforme a la necesaria vía respectiva del abrigo.

El espacio-tiempo como esenciarse de la verdad (esenciarse del fundamento abismoso) llega al saber tan sólo en la realización del otro comienzo. Pero antes permanece, y a saber necesariamente, encubierto en la figura del nombramiento conjunto, inconcebido pero habitual, de "espacio" y "tiempo".

¿De dónde procede la preeminencia del vacío de espacio y tiempo, de su extensión re-presentada inmediatamente, de su cuantificabilidad y calculabilidad?

Todo se remonta a la experiencia fundamental griega de la οὐσία. Con ello espacio y tiempo inmediatamente re-presentados, hasta aquello que en la φύσις se impone *como lo así re-presentable* (cfr., según ello, con respecto a tiempo, la primacía del νῦν).

376 Con presencia πέρας ha sido planteada, περιέχον. Este planteo y su interpretación permanecen, no ganan retroceso alguno a algo más originario, posible sólo desde la pregunta *por la verdad del ser*; por el contrario en Aristóteles ¡ποῦ, ποτέ –categorías, determinaciones de la entidad, οὐσία!

Lo que siempre sobreviene en el neoplatonismo, Agustín, el medioevo, a partir de la eternidad creída cristianamente y del summum ens, permanece el principio y es la base para la *mathesis*, que con Descartes cobra validez como hilo conductor esencial de la determinación de la entidad. De este modo sólo cobra validez la calculabilidad con el puro mecanismo, y espacio y tiempo se consolidan en esta interpretación tan obstinada y evidentemente como la representación de la entidad.

La pregunta por su toda otra esencia uniente, originaria, es completamente extraña, incomprensible y de este modo arbitraria.

240. Espacio y tiempo. Su "realidad" y "procedencia"

El "tiempo" es tan poco yo-ico como el espacio cósico; y con mayor razón, no es el espacio "objetivo" ni el tiempo "subjetivo".

Ambos están originariamente unidos en el espacio-tiempo, perteneciente a la esencia de la verdad la abismosa fundación del ahí, tan sólo a través de la mismidad y todo verdadero es fundada por el ente.

La perplejidad del preguntar por "realidad" y "procedencia" de espacio y tiempo es caracterizante para el horizonte en el que en general se mueve la pregunta conductora: ¿qué es el ente? Cfr. *el espacio-tiempo como el abismo.*

241. Espacio y tiempo - el espacio-tiempo

377

El espacio es radicalmente diferente del tiempo. Que el espacio en determinado respecto sea representado como ordo y como campo-marco de lo copresente ante la mano, remite a que el espacio así representado deviene re-presentable en una actualización (determinada temporalidad). Sin embargo, ello no dice para nada lo que el espacio mismo es. No hay razón alguna para remontarlo al "tiempo", porque la re-presentación del espacio es una temporalización. Antes bien, ambos son diferentes, acaso no sólo en el número de las "dimensiones" habitualmente mentadas, radicalmente de la más propia esencia, y sólo en virtud de esta extrema diferencia remiten a su origen, el espacio-tiempo. Cuanto más puramente ha sido salvaguardada la esencia propia de ambos y cuanto más profundamente es puesto el origen, tanto antes se logra la captación de su esencia como espacio-tiempo, perteneciente a la esencia de la verdad como fundamento aclarador del ocultamiento.

1. Cuanto menos acierta la representación habitual de lo "espacio-temporal" con lo que espacio-tiempo mienta, también sólo podría ser una salida para el camino hacia la esencia del espacio-tiempo,
2. tanto menos el espacio-tiempo es sólo un acoplamiento de espacio y tiempo, en el sentido de que tiempo tomado como (t) del cálculo es convertido en cuarto parámetro y con ello ha sido planteado el "espacio" cuadrimensional de la *física*. Aquí espacio y tiempo sólo están tendidos juntos, después de que ambos han sido antes allanados sobre lo igual de lo contable y de lo posibilitador de la enumeración.
3. Pero espacio-tiempo es también sólo un acoplamiento en otro sentido acaso pensable, como que cada acontecimiento histórico estaría de-

terminado en algún momento y en alguna parte y con ello espacio-temporalmente.

Antes bien, la unidad es la del origen y éste sólo perseguible cuando

1. la esencia de ambos ha sido aclarada como respectivamente propia y
2. cada esencia destacada en sí ante la otra en su extrema separabilidad, y (378)
3. cada esencia concebida en sí como surgiendo de algo originario; y
4. esto originario, la raíz común de ambos como un otro de ellos y sin embargo de modo que como raíz necesita de esos ambos como "troncos", para ser raíz-fundante de fundamento (la esencia de la verdad).

La interpretación de espacio y tiempo desde el espacio-tiempo no quiere acusar al saber vigente de espacio y tiempo como "falso". Por el contrario, es inserto sólo en el circuito por cierto limitado de su corrección y hecho claro que espacio y tiempo son en esencia tan inagotables como el ser [Seyn] mismo.

La representación habitual y ya antigua de "espacio temporal"

Aquí está mentada una determinación del tiempo mismo y sólo del tiempo y no como en la palabra espacio-tiempo esa esencia fundamental originariamente unida del tiempo y el espacio.

Espacio temporal mienta un lapso de "tiempo", de ahora a luego, de antes a hoy entre otros; un "espacio temporal" de cien años; el tiempo está aquí representado espacialmente, en tanto como número de medida abarca algo, un de... hasta, algo medido. No ha sido con ello ni siquiera mentado en la transcripción eso abierto del tiempo, que se dirige a sus éxtasis y que por cierto no es "espacial". En la palabra "espacio temporal" está por lo tanto representado también el concepto habitual de "tiempo".

Se podría esperar de una consideración de la historia de las representaciones de espacio-y-tiempo una aclaración sobre el espacio-tiempo.

Pero todas estas presentaciones historiográficas intentadas repetidamente desde el siglo XIX son ciegas e inútiles y sin verdadera pregunta filosofante, prescindiendo de que sólo picotean hacia afuera y ensartan los "lugares" del respectivo contexto en cuestión. (379)

La historia de estas "representaciones" es la historia de la verdad del ser [Seyn] y sólo puede a una con la historia de la pregunta conductora ser subrayada de modo filosóficamente fecundo. Toda otra cosa es artificio erudito, que sólo seduce aún más hacia la superficialidad del coleccionar lugares y comparar.

242. El espacio-tiempo como el abismo

El a-bismo es el esenciarse originario del fundamento. El fundamento es la esencia de la verdad. Si, por lo tanto, el espacio-tiempo es concebido como a-bismo y captado en viraje el a-bismo más determinadamente a partir del espacio-tiempo, se inaugura entonces con ello la referencia en viraje y la pertenencia del espacio-tiempo a la esencia de la verdad

El abismo es la *unidad originaria* de espacio y tiempo, esa unidad uniente, que sólo en su separación los deja separarse.

Pero el a-bismo es también antes la esencia originaria del fundamento, de su fundar, *de la esencia de la verdad.*

¿Qué es el a-bismo? ¿Cuál es *su* manera de fundar? El a-bismo es el estar-ausente del fundamento.

¿Y qué es el fundamento? Es el acoger-que se oculta, porque [es] un llevar y éste como un transelevarse de lo por fundar. Fundamento: el ocultarse en el transelevarse que lleva.

A-bismo, la ausencia; como fundamento en el ocultarse, un ocultarse en la manera del rehuso del fundamento. Pero rehuso no es nada, sino un modo distinguido originario del dejar irrealizado, vacío; con ello un modo distinguido de inauguración.

Sólo que el a-bismo no es, como esenciarse del fundamento, ningún mero rehusarse como simple retirada y partida. El *a*-bismo es a-*bismo**. En el rehusarse lleva el fundamento de una manera destacada a lo abierto, a saber a lo recién abierto *de ese* vacío, que por consiguiente es uno determinado. En tanto el fundamento también y justamente funda aún en el abismo y sin embargo no funda propiamente, se encuentra en la vacilación. 380

A-bismo es el vacilante rehuso del fundamento. En el rehuso se abre el vacío originario, acaece el *claro* originario, pero al mismo tiempo el claro, para que se muestre en él la vacilación.

El a-bismo es el primer esencial, *aclarante ocultamiento*, el esenciarse de la verdad.

Pero puesto que la verdad es el aclarante ocultamiento del ser [Seyn], es, como a-bismo, antes fundamento, que sólo funda como el dejar transelevarse portante del evento. Pues el vacilante rehuso es la seña en la que al *ser*-ahí, precisamente, a la subsistencia de la aclarante oculta-

* En la palabra castellana "abismo", como en el original griego ἄβυσσος, se reproduce, como en la alemana "Abgrund", la idea de carencia de fundamento, fondo, suelo, mediante el prefijo "a" con sentido privativo, lo que también permite señalar en ambos casos, conforme lo hace el autor, su composición con aquél. [N. de la T.]

ción, le es hecho señas, y ello es la oscilación del viraje entre clamor y pertenencia, el acaecimiento-apropiador, el ser [Seyn] mismo.

La verdad funda como verdad del evento. Éste es, por lo tanto, concebido desde la verdad como fundamento: el *fundamento-originario.* El fundamento-originario se abre como lo que se oculta sólo en el a-bismo. Sin embargo el abismo es plenamente disimulado a través del in-fundamento (cfr. infra).

El fundamento-originario, el fundante, es el *ser [Seyn], pero* respectivamente esenciándose en su verdad.

Cuanto más radicalmente el fundamento (la esencia de la verdad) es sondeado, tanto más esencialmente se esencia el ser [Seyn].

Pero el sondeo del fundamento tiene que osar el salto al a-bismo y medir y sostener al a-bismo mismo.

El a-bismo como ausencia-de-fundamento en el sentido mencionado es el primer claro de lo abierto como "vacío".

¿Pero qué vacío ha sido aquí mentado? No ese inocupado de las formas de ordenamiento y marcos para lo presente ante la mano calculable de espacio y tiempo, no la ausencia de presente ante la mano al interior 381 de ella, sino el vacío espacio-temporal, el originario estar abierto en el vacilante rehusarse. Sin embargo, ¿no tiene éste que dar con una exigencia, un buscar, un querer, para que pudiera ser un rehusarse? Ciertamente, pero ambos se esencian respectivamente como evento, y ahora se trata sólo de determinar la esencia del vacío mismo, ello quiere decir: pensar la a-bismosidad del abismo; cómo funda el a-bismo. A decir verdad esto es sólo siempre pensable desde el fundamento-originario, el evento, y en la realización del salto a su oscilante viraje.

El a-bismo como ausencia del fundamento ha de ser, por cierto, el esenciarse de la verdad (del aclarante ocultamiento). Ausencia del fundamento, ¿no es *ausencia* de la verdad? Pero el vacilante rehusarse es sin embargo justamente claro para el ocultamiento, por lo tanto presentificación de la verdad. Ciertamente, "presentificación" pero no en la manera en que algo presente ante la mano está presente, sino esenciarse de lo que sólo fundamenta presencia y ausencia de ente, y no sólo esto.

"Permanecer-ausente" como rehusarse (vacilante) del fundamento es esenciarse del fundamento como a-bismo. El fundamento requiere al a-bismo. Y el aclarar, que acaece en el rehusarse, no es un mero estar abierto y boquiabierto (χάος- contra φύσις), sino el disponiente ensamblar de las *re-mociones* esenciales, precisamente de *esto* aclarado, que hacer estar en él a ese ocultarse.

Y ello por esto, porque la verdad como aclarante ocultamiento, (es) verdad del ser [Seyn] como evento, del acaecimiento oscilante hacia este y el otro lado, que fundándose en la verdad (el esenciarse del ahí), en ella y sólo en ella se gana también el claro para su ocultarse.

El evento dispone y predispone el esenciarse de la verdad. Por ello la apertura del aclarar del ocultamiento no es originariamente vacío alguno del estar desocupado, sino el vacío dispuesto disponiente del a-bismo, que conforme a la disponiente seña del evento es uno dispuesto, es decir, aquí, ensamblado.

El "vacío" tampoco es la mera insatisfacción de una espera y un deseo. *Es* sólo como *ser*-ahí, es decir, como la *retención* (Cfr. Prospectiva, 13. La retención), el contenerse ante el vacilante rehuso, a través de lo cual se funda el espacio-tiempo como el sitio instantáneo de la decisión. 382

El "vacío" es del mismo modo y propiamente la plenitud de lo aún no decidido, lo por decidir, lo a-bismoso, lo que indica el fundamento, la verdad del ser.

El "vacío" es la cumplida indigencia del abandono del ser, pero ésta ya movida hacia lo abierto y por lo tanto referida a la singularidad del ser [Seyn] y su inagotabilidad.

El "vacío", no como lo conjuntamente dado de una necesidad, *cuya* indigencia, antes bien la indigencia de la retención, que es en sí proyecto que se abre, la disposición fundamental de la más originaria pertenencia.

La denominación de "vacío" para lo que se abre al vacilante rehuso en el acaecimiento-apropiador de la retención, es, por lo tanto, no adecuada y siempre aún demasiado determinada desde la orientación difícilmente superable hacia el espacio cósico y el tiempo procesual.

Lo que se abre al ocultamiento es originariamente la lejanía de lo indecidible acerca de si el dios se mueve apartándose o acercándose a nosotros. Esto quiere decir: en esta lejanía y en su indecidible se muestra el ocultamiento de aquél que a consecuencia de esta inauguración llamamos el dios.

Esta "lejanía" de lo indecidible es anterior a todo "espacio" seleccionado y todo tiempo destacado que transcurre. También se esencia antes de toda dimensionalidad. Tal cosa sólo surge del abrigo de la verdad y con ello del espacio-tiempo en el ente y a saber en primer lugar en lo presente ante la mano cósico y en lo que cambia bruscamente.

Sólo donde se retiene y fija algo presente ante la mano, surge el flujo del "tiempo", que fluye pasando por él, y el "espacio" que lo rodea.

El a-bismo, como primer esenciarse del fundamento, funda (hace esenciarse el fundamento como fundamento) en la manera de la temporalización y espaciamiento. 383

Pero aquí está el lugar crítico para el concepto adecuado de a-bismo. Temporalización y espaciamiento no pueden ser captados a partir de la habitual representación-de espacio-y tiempo, sino viceversa estas representaciones según su procedencia tienen que recibir su determinación del primeramente esencial temporalizar y espaciar.

¿De dónde tiene el temporalizar y espaciar su uniente origen y su separación? ¿De qué tipo es la unidad originaria, que se separa en esta división y en qué sentido los separados están aquí como esenciarse de la a-bismosidad justamente unidos? Aquí no se puede tratar de alguna "dialéctica", sino del esenciarse del fundamento (por lo tanto de la verdad) mismo.

La estructura de este esenciarse tiene que ser colocada siempre de nuevo en el proyecto: la esencia de la verdad es aclarante ocultamiento. Éste asume el evento y, llevándolo, hace elevarse su oscilación a través de lo abierto. Llevando-haciendo elevar, la verdad es el fundamento del ser [Seyn]. El "fundamento" no más originario que el ser [Seyn], sino el origen como lo que hace surgir esto, el evento.

Pero la verdad como fundamento funda originariamente como a-bismo. Y éste mismo funda como la unidad de la temporalización y el espaciamiento. Tienen por lo tanto su esencia de aquello desde donde el fundamento es fundamento, del evento.

La seña es el vacilante rehusarse. El rehusarse no sólo crea el *vacío* de la privación y la espera, sino con éstas el vacío como un en sí extasiante, extasiando en lo venidero y con ello a la vez abriendo un sido, que dando con lo venidero constituye el presente como ingreso al abandono, pero como recordante-aguardante.

384 Pero este abandono es en sí, porque originariamente recordando-esperando (la pertenencia al ser y el clamor del ser [Seyn]), ningún mero hundirse y fenecer en un no tener, sino viceversa el presente erigido y sólo dirigido hacia fuera a la decisión: *instante*. En éste los éxtasis están insertos y él mismo se esencia como la reunión de los éxtasis.

El *memorante esperar* (recordando una encubierta pertenencia al ser [Seyn], esperando un clamor del ser [Seyn]), pone a decisión el si o si-no del acceso del ser [Seyn]. Más distintamente, la temporalización, como ese ensamble del rehusarse (del vacilante), funda de modo a-bismoso el ámbito de decisión. Pero con el éxtasis en lo que se rehúsa (esto es precisamente la esencia del temporalizar) estaría ya todo decidido. Mas lo que se rehúsa se rehúsa vacilando, dona así la posibilidad de la donación y acaecimiento. El rehusarse ensambla el éxtasis del temporalizar; como *vacilante,* es al mismo tiempo el más originario *encanto*. Este encanto es el *sostén abarcador* en el que el instante y con ello la temporalización es sostenida (¿como el a-bismo *originario*? ¿El "vacío"? Ni él ni la plenitud). Este encanto admite la posibilidad de donación como posibilidad esenciante, la emplaza. El encanto es el emplazamiento del evento. El abandono es a través del encanto uno tal con-statado*, por so*portar*.

* En el original "fest-gestellte". [N. de la T.]

La "ausencia" del fundamento, su abismosidad, está *dispuesta* desde el vacilante rehusarse, temporalizando y espaciando, extasiando y encantando sobre todo. El emplazar funda y es el sitio del instante. El espacio-tiempo como la unidad de la temporalización y espaciamiento originarios es él mismo originariamente el sitio-instantáneo, éste la a-bismosa esencial espacialidad-temporal de la apertura del ocultamiento, es decir, del ahí.

¿De dónde entonces la separación en temporalización y espaciamiento? Del éxtasis y encanto, que radicalmente diferentes se reclaman, desde la unidad del *vacilante rehuso.* ¿De dónde la separación de éxtasis y encanto? Del vacilante rehuso, y éste el *hacer señas* como la esencia inicial del evento, inicialmente en el otro comienzo. Esta esencia del ser [Seyn] singular y única y con ello satisfaciendo a la más íntima esencia del ser [Seyn]; también φύσις singular y única. 385

Si esa temporalización y ese espaciar [:] la esencia originaria del tiempo y del espacio, entonces su procedencia es abismosa, fundante del a-bismo, hecha visible desde la esencia del ser. Espacio y tiempo (originariamente) no "son", sino se esencian.

Pero el vacilante rehuso mismo tiene este ensamble originariamente uniente del rehusarse *y* del vacilar desde la *seña*. Ésta es el inaugurarse de lo que se oculta como tal, a saber, el inaugurarse para el y como el acaecimiento-apropiador, como clamor hacia la pertenencia al evento mismo, es decir, a la fundación del ser-ahí como del ámbito de decisión para el ser [Seyn].

Pero esta *seña* sólo llega a hacer señas en la *resonancia* del ser [Seyn] desde la indigencia del abandono del ser y sólo dice de nuevo: ni desde el clamor ni desde la pertenencia, sino desde el entre ambos oscilante se abre el evento y el proyecto del origen del espacio-tiempo se hace realizable como originaria unidad desde el abismo del fundamento (la red, cfr. El salto, 142. La esencia del ser [Seyn]).

Espacio es el a-bismamiento encantador del sostén abarcador.

Tiempo es el a-bismamiento extasiante de la reunión.

El encanto es abismoso sostén abarcador de la reunión.

El éxtasis es abismosa reunión sobre el sostén abarcador.

Cuando éxtasis se acusa como reunión y encanto como sostén abarcador, entonces reside en ello respectivamente un contrario. Pues éxtasis parece ser dispersión y encanto parece enajenación. Esto contrario es justamente lo esencial y la referencia a la originaria remisión recíproca de ambos en razón de su separación.

El tiempo emplaza, nunca encantando. 386

El espacio pone en el tiempo, nunca extasiando.

Pero tampoco tienen algo en común como unidad, sino lo que los une, lo que los hace surgir *en* esa inseparable remisión, el espacio-tiempo, el

a-bismar del fundamento: el esenciarse de la verdad. Pero este surgir no es arranque alguno, sino por el contrario: el espacio-tiempo es sólo el despliegue esencial del esenciarse de la verdad.

El a-bismamiento del fundamento no está con ello agotado en su esencia, sino sólo hecho claro como fundación del ahí.

El espacio-tiempo es el sostén abarcador que encanta-extasía, reuniendo, el a-bismo así ensamblado y correspondientemente disponedor, cuyo esenciarse en la fundación del "ahí" a través del *ser*-ahí (sus vías esenciales del abrigo de la verdad) se hace histórico.

El espacio-tiempo en esta esencia originaria no tiene todavía en sí nada del "tiempo" y del "espacio", que habitualmente se conoce, y sin embargo contiene el despliegue de éstos en sí y a saber en una riqueza mayor que la que hasta ahora podía salir a través de la matematización de espacio y tiempo.

¿Cómo se llega del espacio-tiempo a "espacio y tiempo"?

Planteada así, la pregunta es aún demasiado equívoca y malinterpretable.

Queda por distinguir previamente:

1. la historia sida de τόπος y χρόνος en medio de la interpretación del ente como φύσις sobre el fundamento de la ἀλήθεια no desplegada (cfr. La fundación, 241. Espacio y tiempo - el espacio-tiempo, pp. 378 y ss.);
2. el despliegue de espacio y tiempo desde el espacio-tiempo, concebido propia y originariamente como el abismo del fundamento, al interior del pensar del otro comienzo;
3. el poder del *espacio-tiempo* como esenciarse de la verdad, al interior de la fundación venidera del ser ahí, a través del abrigo de la verdad del evento en el ente que así se transforma;
4. la verdadera aclaración, solución o bien allanamiento de las dificultades, que desde siempre en la historia vigente del pensar cercaban lo que se conoce como espacio y tiempo; por ejemplo, la pregunta por la "realidad" del espacio y del tiempo; por su "infinitud", por su relación con las "cosas". Todas estas preguntas no sólo permanecen incontestables, sino en primer lugar impreguntables, mientras espacio y tiempo no sean concebidos desde el espacio-tiempo, es decir, mientras la pregunta por la *esencia de la verdad* no sea radicalmente interrogada como la pregunta previa de la pregunta fundamental de la filosofía (¿cómo se esencia el ser [Seyn]?).

387

La conexión del espacio-tiempo con espacio y tiempo y el despliegue de éstos desde aquél es por una parte antes más fácilmente aclarable, cuando se intenta sacar espacio y tiempo mismos de la interpretación vigente, pero captarlos sin embargo en dirección de ésta en su figura

pre-matemática. (Cfr. *Ser y tiempo* sobre la espacialidad del ser-ahí; la temporalidad como historicidad.)

Pero permanece decisiva la pregunta: ¿cómo se llega a lo que en espacio y tiempo *admite* la matematización? La respuesta se encuentra en la meditación sobre ese acaecer, de que el a-bismo, apenas sondeado, ya es enterrado a través del in-fundamento (cfr. el *primer* comienzo).

El sostén abarcador del encanto tiene la no cerrada amplitud de las encubiertas posibilidades de la seña.

La reunión del éxtasis tiene la lejanía inmedida, extraña a la medida, de lo dado conjuntamente y entregado en asignación.

Lo abierto del a-bismo no es sin fundamento. Abismo no es el no a todo fundamento como carencia de fundamento, sino el sí al fundamento en su oculta amplitud y lejanía.

El a-bismo es así el sitio instantáneo del "entre" en sí temporalizando-espaciando-contraoscilante, como el cual el ser-ahí tiene que estar fundado.

El a-bismo es tan poco "negativo" como el vacilante *rehuso*; ambos, inmediatamente ("lógicamente") mentados, contienen un "no", y no obstante el vacilante rehuso es el primer y supremo resplandecer de la seña. 388

Más originariamente concebidos se esencia en ellos, por cierto, un "no". Pero es el no originario que pertenece al ser [Seyn] mismo y con ello al evento.

El camino recíproco desde el "espacio" y desde el "tiempo" (cfr. supra pp. 386 y ss. y 241. Espacio y tiempo - El espacio-tiempo): el camino recíproco para tomar del modo más seguro es tal que espacialidad y temporalidad de la cosa, del instrumento, de la obra, de la maquinación y el todo del ente sean hechos visibles en una interpretación como abrigo de la verdad. El proyecto de esta interpretación está determinado inexpresamente por el saber en torno al espacio-tiempo como abismo. Pero la interpretación misma, saliendo de la cosa, tiene que suscitar nuevas experiencias. La apariencia de que se trataría de una descripción evidente en sí es inofensiva, porque este camino de interpretación quiere destacar espacio y tiempo en dirección al espacio-tiempo. El camino desde aquí y el camino desde el ente tienen que encontrarse. En la prosecución del camino desde el "ente" (pero ya puesto en lo abierto del conflicto de tierra y mundo) está entonces la oportunidad de insertar la interpretación vigente de espacio y tiempo en la confrontación inicial (cfr. El pase).

389

e) El esenciarse de la verdad como abrigo

243. El abrigo

no es el ulterior alojar en el ente de la verdad en sí presente ante la mano, prescindiendo totalmente de que la verdad nunca está presente ante la mano.

Abrigo pertenece al esenciarse de la verdad. Ésta no *es* esenciarse, cuando nunca se esencia en el abrigo.

Cuando, por ello, la "esencia" de la verdad es nombrada indicadoramente como el claro para el ocultarse, entonces ello sucede sólo para desplegar primero el esenciarse de la verdad. El claro tiene que fundarse en su abierto. Requiere de lo que lo recibe en la apertura, y ello es de modo respectivamente diferente un ente (cosa - instrumento - obra). Pero este abrigo de lo abierto tiene al mismo tiempo y previamente que ser de manera que la apertura, siendo, deviene de modo que en ella se esencia el ocultarse y por lo tanto el ser [Seyn].

Según ello tiene que ser posible –en todo caso con el correspondiente salto previo al ser [Seyn]– encontrar desde el "ente" el camino hacia el esenciarse de la verdad y en este camino hacer visible el *abrigo* como perteneciente a la verdad. ¿Pero dónde ha de comenzar este camino? ¿No tenemos para ello que captar antes las actuales referencias al ente, así como nos encontramos en ello, por lo tanto, poner ante los ojos algo sumamente corriente? Y precisamente esto es lo más difícil, porque nunca es realizable sin una conmoción, y ello significa: sin una remoción de la referencia fundamental al mismo ser [Seyn] y a la verdad (cfr. Prospectiva, 5. Para los pocos - Para los insólitos, sobre el conocimiento filosófico", pp. 13 y ss.).

Tiene que mostrarse en qué verdad y cómo se encuentra en ella respectivamente el ente. Tiene que hacerse claro, cómo mundo y tierra están aquí en contienda y cómo esta contienda y con esto ellos mismos se des-ocultan y ocultan. Pero este próximo ocultarse es sólo la manifestación del a-bismo y con ello de la verdad del evento. Pero la verdad se esencia en el más pleno y rico claro del más lejano ocultarse, sólo en el modo del abrigo, según todos los caminos y modos que le pertenecen y que llevan y conducen históricamente al soportar con instancia del serahí y así determinan el ser del pueblo.

390

El abrigo mueve asimismo seguro respectivamente el ocultarse hacia lo abierto, así como él mismo es dominado por el *claro* del ocultarse (cfr. la prueba de este contexto en las Conferencias de Frankfurt, 1936).*

Por ello, en este proyecto de la esencia de la verdad no hay por adelantado lugar alguno para una siempre cercana involucración de la relación platónica. ¿Pues abrigo de la verdad en el ente, no recuerda demasiado claramente a la configuración de la “idea”, del εἶδος en la ὕλη? Pero ya la expresión abrigo de la verdad en el ente es engañosa, como si la verdad pudiera antes ser ya por sí “verdad”.

Verdad se esencia sólo y siempre ya como ser-ahí y con ello como impugnación de la contienda. (Sobre el origen de la distinción εἶδος - ὕλη, cfr. igualmente las mencionadas conferencias).

Sólo que la comprensión de los contextos que aquí se esencian exige soltarse radicalmente del modo simple de pensar del re-presentar de lo presente (del ser como presencia y verdad como adaptación a lo presente) y se plantee la mirada del pensar de modo que sobre todo atraviese todo el esenciarse de la verdad.

244. *Verdad y abrigo***

¿De dónde tiene el abrigo su indigencia y necesidad? Del ocultarse. Para no apartar a éste, más bien guardarlo, se requiere el abrigo de este *acaecer****. El acaecer es transformado y conservado (¿por qué?) en la contienda de *tierra y mundo*. La impugnación de la contienda pone la verdad en obra, en el material, la ex-perimenta como cosa, la realiza en hecho y ofrenda. 391

Pero siempre tiene que ser la guarda del ocultarse. Pues sólo así permanece la historia fundada según el ser ahí en el evento y de este modo perteneciente al ser [Seyn].

245. *Verdad y abrigo*****

A todo abrigo de la verdad en el ente pertenecen de manera respectivamente diferente proyecto y ejecución.

* “El origen de la obra de arte” (*Caminos de bosque*, edición de *Obras completas*, tomo 5). Ed. castellana, ob. cit. en p. 60.

** Cfr. Prospectiva, 21. El pensar inicial (Proyecto).

*** Aquí ‘acaecer’ traduce a ‘Geschehen’. [N. de la T.]

**** Cfr. Prospectiva, 35, 39. El evento.

Todo *proyecto* es tempestad, felicidad, impulso, instante. Toda *ejecución* es serenidad, perseverancia, renuncia (propiamente concebido; y la forma de la impropiedad perteneciente; ¿la in-esencia?). Ninguno de los dos acaece sin la codisposición a través del otro y ambos siempre desde el fundamento de la necesidad de un abrigo.

Abrigo de la verdad como retrocrecer en la reserva de la tierra. Este retrocrecer nunca se cumple en meras re-presentaciones y sentimientos, sino respectivamente en el procurar, elaboración, obras, sucintamente en el dejar mundar a un mundo, supuesto que ello no se deslice en mero emprender.

Esta acrecida toma en servicio de la técnica no sólo no desarrolla a esta misma sino que acrece su poder en lo desmesurado e irresistible, si no es *aún* mayor y más esencial la meditación acerca de la fundación del ser-ahí como de una necesidad, que exige sosiego y extensa disposición para lo repentino vacilante de los instantes.

392

246. El abrigo de la verdad en lo verdadero

Abrigo es en el fondo la guarda del evento a través de la impugnación de la contienda.

Guarda del ocultarse (del vacilante rehusarse) no es un mero conservar de algo dado, sino impugnar la proyectante sujeción a lo abierto, la *contienda,* en cuya subsistencia es disputada la pertenencia al evento.

Así la verdad se esencia como lo verdadero respectivamente abrigado. Pero esto verdadero es sólo lo que es como lo no-verdadero, no siendo e infundamentado a la vez.

Hacer accesible el abrigo de la verdad desde sus modos próximos del *procurar* correspondiendo ser y tiempo.

247. Fundación del ser-ahí y las vías del abrigo de la verdad

Tomada de este ámbito y por lo tanto aquí perteneciente, la pregunta singular por el "origen de la obra de arte" (cfr. las Conferencias de Friburgo y de Frankfurt).*

* "El origen de la obra de arte" (*Caminos de bosque*, edición de *Obras completas*, tomo 5). Ed. castellana, ob. cit. en p. 60.

La máquina y la maquinación (técnica)

La máquina, su esencia. El manejo que exige, el desarraigo que trae. "Industria" (empresas); el trabajador industrial, arrancado de patria e historia, puesto en la ganancia.

Educación mecánica; la maquinación y el negocio. ¿Qué transformación del hombre se instala aquí? (¿mundo - tierra?) La maquinación y el negocio. El gran número, lo gigantesco, pura extensión y creciente trivialización y vaciamiento. El necesario caer en la cursilería y lo inauténtico.



VI. LOS FUTUROS*

* Cfr. *Reflexiones* V, 44 y ss.; VII, 47 y ss.



Esos forasteros de igual corazón, igualmente decididos por la donación y el rehuso que se les destina. Los detentores de la verdad del ser [Seyn], en la que el ente se erige en simple dominio esencial de cada cosa y aliento. Los más serenos testigos de la calma más serena, en la que un imperceptible empuje vuelve la verdad hacia su esencia desde la confusión de todas las correcciones calculadas: mantener oculto lo más oculto, el estremecimiento de la decisión de los dioses que pasa, el esenciarse del ser [Seyn].

Los futuros: los fundadores de esa esencia de la verdad, despaciosos y de larga escucha. Los resistentes al choque del ser [Seyn].

Los futuros* - ** son esos venideros a los que, en tanto que de retorno a-guardan en oferente retención, adviene la seña y acometida del alejamiento y acercamiento del último dios.

A estos futuros se trata de preparar. A tal preparación sirve el pensar inicial como silenciamiento del evento. Pero el pensar es sólo *un* modo en el que pocos dan el salto al ser [Seyn].

249. *La disposición fundamental de los futuros****

Resonancia y pase, salto y fundación tienen cada uno su disposición conductora, que concuerda originariamente a partir de la disposición fundamental.

Pero esta disposición fundamental no es tanto para describir como para obtener en el todo del pensar inicial.

Mas apenas se la puede nombrar con *una* palabra, a no ser con el nombre de *retención*. Pero entonces esta palabra tiene que ser tomada 396 en toda la plenitud originaria, que se cierra históricamente en su significado a partir del pensar [Erdenken] el evento.

* Cfr. Prospectiva, 45. La decisión.

** Heidegger escribe "Zu-künftigen" para, como en otros casos, subrayar la composición de la palabra, recurso que quizá podríamos reproducir en castellano con el término "por-venir". [N. de la T.]

*** Cfr. Prospectiva, 5. Para los pocos - Para los insólitos, pp. 14 y ss.

La disposición fundamental contiene el estar de humor, el ánimo de coraje* en tanto querer dispuesto-sabedor del evento.

Las disposiciones conductoras están dispuestas y disponiendo en consonancia recíproca.

La *disposición conductora de la resonancia* es el *espanto* en el desocultarse del abandono del ser [Seyn] y a la vez el *temor* ante el evento que resuena. Tan sólo espanto y temor juntos permiten realizar de modo pensante la resonancia.

La consonancia originaria de las disposiciones conductoras es apenas plenamente entonada a través de la disposición fundamental. En ella *están* los futuros, y en tanto así dispuestos son de-terminados por el último dios. (Sobre *disposición* cfr. lo esencial en los cursos sobre Hölderlin**.)

250. Los futuros

Están en el saber señorial en tanto verdadero. Quien alcanza este saber, no se deja calcular ni forzar. Este saber es además inútil y no tiene "valor" alguno; no rige y no puede ser asumido inmediatamente como condición del emprendimiento que se está desarrollando.

¿Con qué tiene que comenzar el saber de quien verdaderamente sabe? Con el *auténtico* conocimiento *histórico*; es decir, con el saber del ámbito y con el estar (cuestionador) en el ámbito desde el cual se decide la historia venidera. Este conocimiento histórico no consiste nunca en la constatación y descripción de los actuales estados y almacenajes de sucesos y de sus abrigadas metas y exigencias. Este saber sabe las horas del acaecer, tan sólo el cual conforma historia.

Nuestra hora es la época del ocaso.

O-caso***, mentado en sentido esencial, es el camino a la callada preparación de lo venidero, del instante y del sitio, en los que cae la

397

* La familia de palabras 'Zumutesein', 'Gemüt' y 'Mut' que traducimos por 'estar de humor', 'ánimo' y 'coraje' juegan un contexto de sentido a partir de la raíz 'Mut'. [N. de la T.]

** Curso del semestre de invierno de 1934-1935. *Himnos de Hölderlin: Alemania y El Rhin* (edición de *Obras completas*, tomo 39); Curso del semestre de invierno de 1941-1942. *Himno de Hölderlin: Recuerdo* (edición de *Obras completas*, tomo 52); Curso del semestre de verano de 1942. *Himnos de Hölderlin: 'El Ister'* (edición de *Obras completas*, tomo 53).

*** El autor escribe 'Unter-gang', separando los componentes de la palabra para destacar su sentido, que traducimos por o-caso, del latín 'occasus'; se refiere luego a la raíz 'Gang', que traducimos por 'camino'. [N. de la T.]

decisión acerca del advenimiento y la falta de los dioses. Este ocaso es el primer comienzo de todos. Pero la in-esencia del ocaso va por su propio y otro camino y es ensacarse, ya no poder, cesar tras la apariencia de lo gigantesco y masivo y de la primacía de la organización ante lo que ella debe cumplir.

Los *que van-al ocaso* en sentido esencial son aquellos que se introducen* en lo que viene (lo venidero) y se inmolan a él como su fundamento invisible venidero, los encarecidos que incesantemente se exponen al preguntar.

La época del o-caso es sólo sabible para los que pertenecen. Todos los otros tienen que temer al o-caso y por ello negarlo y desconocerlo. Pues *les* es sólo debilidad y un fin.

Los que verdaderamente van-al ocaso no conocen ni la turbia "resignación", que ya no quiere, porque no quiere nada venidero, ni el ruidoso "optimismo", que a pesar de todo aseguramiento aún no quiere verdaderamente, porque se opone a querer más allá de sí y ganarse a sí mismo sólo en la transformación.

Los que van-al ocaso son los que siempre preguntan. La in-tranquilidad del preguntar no es ninguna vacía inseguridad, sino la inauguración y el cuidado de esa tranquilidad, que como concentración en lo más cuestionable (el evento) aguarda la simple intimidad del clamor y sostiene la furia extrema del abandono del ser.

El preguntar por la esencia de la verdad y por el esenciarse del ser [Seyn], ¿qué otra cosa es más que la resolución a la extrema meditación? 398
Pero esta resolución crece desde la apertura a lo necesario, que hace ineludible la experiencia de la indigencia del abandono del ser. Sin embargo, la experiencia de esta indigencia depende nuevamente de la magnitud de la fuerza de recuerdo, en su totalidad del señor-ío del saber.

Un preguntar de este tipo es la retención del buscar dónde y cómo la verdad del ser se deja fundar y abrigar.

Buscar nunca es un mero *no* tener *aún*, un carecer. Visto así, sólo es tenido en cuenta por el resultado alcanzado. Primero y propiamente el buscar es el pre-ceder en el ámbito, en el que la verdad se inaugura o rehúsa. Buscar es en sí futuro y un a-cercar-se** al ser. Tan sólo el buscar lleva al que busca a *sí mismo*, es decir, a la mismidad del ser-ahí, en el que acaece el claro y el ocultamiento del ente.

* Traducimos 'unter-laufen' por 'intro-ducen'; el autor destaca el prefijo 'unter', que integraba también la palabra 'Unter-gang', ocaso. [N. de la T.]

** Heidegger escribe 'In-die-Nähe-kommen', venir-a-la-cercanía. [N. de la T.]

El ser-sí-mismo es ya el hallazgo que se encuentra *en* el buscar, la segura lámpara, que luce anticipándose a toda veneración, sólo gracias a la cual estamos abiertos a la resonancia de lo más singular y grande.

*251. La esencia del pueblo y ser-ahí**

Un pueblo es pueblo *sólo* cuando, en el encuentro de su dios, recibe asignada su historia de ese dios, que lo fuerza por encima de sí mismo y de este modo lo repone en el ente. Sólo entonces elude el peligro de girar en torno a sí mismo e idolatrar como su *incondicionado* lo que son sólo condiciones de su subsistencia. ¡Pero cómo ha de encontrar al dios si no están aquellos que callados *buscan para* él y como tales buscadores hasta tienen que estar aparentemente *contra* el "pueblo" *todavía no* popular! No obstante estos buscadores primero tienen que *ser*; en tanto siendo han de ser preparados. Ser-ahí, qué otra cosa es sino la *fundación* del ser *de estos* entes, de los futuros del último dios.

399

La esencia del pueblo se funda en la historicidad de los que *se* pertenecen *a partir de* la pertenencia al dios. Del evento, en donde esta pertenencia se funda históricamente, surge recién la fundamentación de por qué "vida" y cuerpo, procreación y género, linaje, dicho en palabra fundamental: la tierra, pertenecen a la historia y a su manera retoman nuevamente en sí la historia y en todo ello sirven sólo a la contienda de tierra y mundo, llevados por el más íntimo temor de ser un incondicional. Pues su esencia está, sí, porque íntima a la contienda, a la vez cerca del evento.

252. El ser-ahí y los futuros del último dios

Este dios erigirá sobre su pueblo las oposiciones más simples pero extremas, como las vías sobre las cuales anda más allá de sí para hallar otra vez su esencia y apurar el instante de su historia.

Mundo y tierra en su *contienda* elevarán amor y muerte a su máximo y los unirán en la fidelidad al dios y el subsistir de la confusión, en la múltiple superación de la verdad del ente.

Los *futuros del último dios* disputarán el evento en la impugnación de esta contienda y recordarán en la más amplia ojeada retrospectiva a lo máximo creado en tanto cumplida unicidad y singularidad del ser. Junto a ello lo masivo soltará todas las intrigas de su enfurecerse y

* Cfr. La fundación. El ser-ahí; cfr. *Reflexiones* V, 35 y ss.

acarreará todo lo inseguro y a medias, todo consolarse sólo con lo vigente. ¿*Expirará* entonces el tiempo de los dioses y comenzará la recaída en la mera vida de esencias pobres *de mundo*, para las cuales la tierra ha quedado no más que como lo explotable?

Retención y reserva serán la más íntima fiesta del último dios y ganarán el modo propio de confianza en la simplicidad de las cosas y la 400 corriente propia de la intimidad del éxtasis encantador de sus obras, el abrigo de la verdad hará estar oculto a lo más oculto y le prestará de esta manera el único presente.

Hoy ya hay pocos de estos futuros. Su vislumbrar y buscar es apenas cognoscible para *sí* mismos y su auténtica inquietud; pero esta inquietud, la tranquila subsistencia del quiebre. Lleva una certeza, que ha sido tocada por la seña más temerosa y lejana del último dios y es dirigida a la incidencia del evento. Como en la retenida reserva, esta seña es guardada como seña y como tal guarda siempre está a la vez en el despedirse y advenir, en la tristeza *y* en la alegría sobre todo, en esa disposición fundamental de los retenidos, sólo a los cuales el quiebre del ser [Seyn] se abre y cierra. Fruto y acaso, acceso *y* seña.

Los pocos futuros cuentan para sí a los esencialmente inaparentes, a los que no pertenece publicidad alguna, pero que reúnen en su belleza interior el previo brillar del último dios y de nuevo obsequian en reflejo a los pocos e insólitos. Todos ellos fundan al *ser-ahí*, a través del cual oscila la consonancia de la cercanía del dios, que no se sobreeleva ni tampoco se hunde, sino que ha tomado la solidez del más íntimo temor por el espacio de oscilación más singular. Ser-ahí: completo movimiento de todas las referencias de alejamiento y cercanía (acceso) del último dios.

La desmedida del solo ente, del no ente en su totalidad y lo insólito del ser, por lo que se busca a los dioses *al interior* del ente. Cuando se busca y no se encuentra y por ello se ingresa por la fuerza en forzadas maquinaciones, ninguna libertad del retenido esperar y poder aguardar de un encuentro y una seña. La nobleza de ensamble y el vigor de la confianza en la seña, la rencorosa furia de lo terrible, sea ser-ahí el *orden más íntimo*, sólo del cual la *impugnación* toma su ley. Eclipsa a todo 401 el que sale al encuentro y sólo entonces nos hace experimentar lo simple de lo esencial. El orden es lo más simple que se muestra y de buena gana es falsamente mirado como algo "al lado" y "por encima" de los fenómenos, es decir, *no* visto.

Los futuros, los encarecidos del ánimo de la retención en el fundado ser-ahí, sólo a la cual se dirige el ser (salto) como evento, los acaece y autoriza al abrigo de su verdad.

Hölderlin, su poeta venido de lejos y por ello el más futuro. Hölderlin es el más futuro porque procede de lo más lejos y en esta vastedad *recorre* y transforma lo más grande.



VII. EL ÚLTIMO DIOS

El totalmente otro
ante los sidos, sobre todo
ante el cristiano.



253. Lo último

405

es aquello que no sólo necesita sino *es* él mismo el más largo pre-curso, no el cese sino el más profundo comienzo, que abarcando lo más ampliamente se recupera del modo más difícil.

Por ello lo último se sustrae a todo cálculo y tiene que poder soportar la carga del más ruidoso y frecuente malentendido. ¿Cómo podía lo que aventaja quedar de otro modo?

Si ya concebimos tan poco la "muerte" en su extremo, ¿cómo queremos entonces estar ya a la altura de la insólita seña del último dios?

254. El rehuso

Entramos en el espacio-tiempo de la decisión acerca de la huida y advenimiento de los dioses. ¿Pero esto cómo? ¿Devendrá uno o el otro acaecimiento venidero, tiene uno o el otro que determinar la edificante espera? ¿O es la decisión la inauguración de un tiempo-espacio totalmente otro para una, sí, la primera verdad fundada del ser [Seyn], el evento?

¿Cómo [sería] si todo ese ámbito de decisión, huida o advenimiento de los dioses, fuera precisamente el mismo fin? ¿Cómo si más allá de ello, el ser [Seyn] tuviera que ser concebido por primera vez en su verdad en tanto acaecimiento, como el cual acaece lo que llamamos el *rehuso*?

Esto no es ni huida ni advenimiento, tampoco tanto huida como advenimiento, sino algo originario, la plenitud de otorgamiento del ser [Seyn] en el rehuso. Aquí se funda el origen del estilo venidero, es decir, de la retención en la verdad del ser [Seyn].

El rehuso es la suprema nobleza del obsequio y el rasgo fundamental del ocultarse, *cuya* manifestabilidad constituye la esencia originaria de la verdad del ser [Seyn]. Sólo de este modo el ser [Seyn] deviene el mismo extrañamiento, la calma del paso del último dios. 406

Pero el ser-ahí es acaecido en el ser [Seyn] como fundación de la custodia de esta calma.

Huida y advenimiento de los dioses se aproximan ahora a lo sido y son sustraídos al pasado.

Pero lo venidero, la verdad del ser [Seyn] como rehuso, tiene en sí la garantía de grandeza, no de la vacía y gigantesca eternidad, sino de la vía más breve.

Pero a esta verdad del ser [Seyn], al rehuso, pertenece el encubrimiento del no ente como tal, el desate y malbaratamiento del ser [Seyn]. Tan sólo ahora tiene que permanecer el abandono del ser. Sin embargo, el desate no es vacía arbitrariedad y desorden, por el contrario: todo es ahora engastado en la planeada conducibilidad y exactitud del seguro curso y del "total" dominio. La *maquinación* toma en protección al no ente bajo la apariencia del ente y la con ello inevitablemente forzosa devastación del hombre es compensada por la *"vivencia"*.

Todo esto, en tanto inesencia, tiene que hacerse más necesario que antes, porque lo más extraño requiere también a esto lo más corriente y el quiebre del ser [Seyn] no puede ser enterrado a través de la imaginada apariencia de la compensación, de la "dicha" y del falso acabamiento; pues todo esto odia en primer lugar el último dios.

Pero el *último* dios ¿no es una degradación de dios, sí, *la* simple blasfemia? ¿Pero cómo [sería] si el último dios tiene que ser llamado así, porque en último término trae la decisión sobre los dioses bajo y entre éstos y de este modo eleva a lo sumo la esencia de la singularidad de la esencia divina?

El último dios: si pensamos aquí calculadoramente y tomamos a este 407 "último" sólo como cese y fin en lugar de la extrema y más breve decisión sobre lo sumo, entonces evidentemente todo saber acerca de él es imposible. Sin embargo, ¿cómo debía quererse calcular en el pensar de la esencia divina, en lugar de meditar de otro modo acerca del peligro de algo extraño e incalculable?

*255. El viraje en el evento**

El evento tiene su más íntimo acacecer y su más amplio alcance en el viraje. El viraje, que se esencia en el evento, es el fundamento oculto de todo otro viraje, círculo y giro subordinados, que permanecen oscuros en su procedencia, incuestionados, de buena gana tomados en sí como "lo último" (cfr. por ejemplo, el viraje en la estructura de preguntas conductoras; el círculo en el com-prender**).

* Aquí se ha de ver el evento con respecto al hombre que, a partir de él, es determinado como ser-ahí.

** El autor escribe "Ver-stehen", recurso que reproducimos, aun con una palabra de diferente composición, en "com-prender". [N. de la T.]

¿Qué es este viraje originario en el evento? Sólo la acometida del ser [Seyn] como acaecimiento del ahí lleva al *ser*-ahí a sí mismo y de este modo a la realización (abrigo) de la verdad fundada con instancia en el ente, que encuentra su sitio en el aclarado ocultamiento del ahí.

Y *en el viraje*: sólo la fundación del *ser*-ahí, la preparación de la disposición al éxtasis encantador en la verdad del ser [Seyn], trae lo oyente y perteneciente a la seña del acaecimiento que acomete.

Si tan sólo *a través* del evento el ser-ahí, como centro abierto de la mismidad que funda a la verdad, deviene arrojado a *sí* y sí mismo, el ser-ahí por otra parte, como oculta posibilidad del esenciarse fundante del ser [Seyn], tiene que pertenecer al evento.

Y en el viraje: el evento tiene que necesitar al ser-ahí, requiriéndose ponerlo en el clamor y de este modo llevarlo ante el paso del último dios.

El viraje se esencia entre el clamor (al perteneciente) y la pertenencia (del llamado). Viraje es contra-viraje. *La llamada* al salto-a* al acaecimiento, es la gran calma del más oculto conocerse. 408

De aquí toma todo lenguaje del ser-ahí su origen y es por ello en esencia el silencio (cfr. *Retención, evento, verdad y lenguaje*).

El evento "es" de este modo el sumo dominio como contra-viraje sobre el volver las espaldas y huida de los dioses sidos. El dios extremo requiere al ser [Seyn].

El *clamor* es acometida *y* ausencia en el misterio del acaecimiento.

En el viraje juegan las señas del último dios como acometida y ausencia del advenimiento y huida de los dioses y de su sitio de dominio.

En estas señas es indicada la ley del último dios, la ley del gran aislamiento en el ser-ahí, de la soledad de la víctima, de la singularidad de la elección de la vía más breve y escarpada.

En la esencia del hacer señas se encuentra el misterio de la unidad del más íntimo acercamiento en el extremo alejamiento, la medición del más amplio espacio-de-juego-temporal del ser [Seyn]. Esto extremo del esenciarse del ser [Seyn] exige lo más íntimo de la indigencia del abandono del ser.

Esta indigencia tiene que ser perteneciente al clamor del dominio de ese hacer señas. Tan sólo lo que en tal sujeción comienza a sonar y prepara amplitud, puede preparar a la contienda de tierra y mundo, a la verdad del ahí, a través de éste, el sitio instantáneo de la decisión y de este modo de la impugnación y con ello del abrigo en el ente.

Si *este clamor* del hacer señas extremo, el más oculto acaecimiento,

* En el original 'Zu-sprung', que como salto a, o hacia, se distingue de 'Ein-sprung', salto que ingresa a, empleado más adelante.

aún acaece abiertamente o si la indigencia enmudece y todo señorío falta y si, cuando el clamor acaece, es entonces todavía percibido, si el salto que ingresa* al *ser*-ahí y con ello desde su verdad el viraje todavía deviene historia, en esto se decide el futuro del hombre. Aunque pueda
409 aún por siglos saquear y devastar el planeta con sus maquinaciones, "desarrollarse" lo gigantesco de este emprendimiento hasta lo irrepresentable y tomar la forma de un aparente rigor, la reprensión del desierto como tal, la grandeza del ser [Seyn] permanecerá cerrada, porque ya ninguna decisión más cae sobre la verdad y no verdad y su esencia. Sólo se computa aún el cálculo del logro y fracaso de las maquinaciones. Este calcular se extiende a una arrogada "eternidad", que no es ninguna eternidad sino el interminable *y así sucesivamente* de lo extremo fugaz más yermo.

Donde la verdad del ser no es querida, el preguntar no movido a la voluntad del saber y experimentar, está sustraída al *instante* como relampagueo del ser [Seyn] desde la subsistencia del evento simple y nunca calculable de todo espacio-tiempo.

O bien, el instante pertenece sólo aún a las más solitarias soledades, a las cuales sin embargo queda rehusado el acuerdo fundante de la fundación de una historia.

Pero estos instantes, y sólo ellos, pueden convertirse en las disposiciones** en las que el viraje del evento se despliega y ensambla en la verdad.

Por cierto, sólo la pura continuidad en lo invenciblemente simple y esencial está madura para la preparación de tal disposición, nunca la fugacidad de las maquinaciones que se aventajan rápidamente.

*256. El último dios****

Tiene su *esenciarse* en la seña, en la acometida y ausencia de advenimiento como también de la huida de los dioses que han sido y de su oculta transformación. El último dios no es el evento mismo, pero acaso necesitado del suyo, como aquél al que pertenece el fundador del ahí.

410 Esta seña como evento coloca al ente en el extremo abandono del ser e irradia al mismo tiempo la verdad del ser como su más íntimo brillo.

En el ámbito de señorío de la seña se encuentran en forma nueva

* En el original 'Einsprung'. [N. de la T.]

** 'Disposiciones' traduce aquí a 'Bereitschaften', estar dispuesto a. [N. de la T.]

*** Cfr. El salto, 142. La esencia del ser [Seyn], 146. Ser [Seyn] y no ser [Nichtseyn]; Prospectiva, 45. La decisión.

tierra y mundo para la más simple contienda: la más pura reserva y la más elevada transfiguración, el más favorable encantamiento y el más terrible éxtasis. Y ello de nuevo sólo históricamente en los niveles, ámbitos y grados del abrigo de la verdad en el ente, sólo a través de lo cual éste de nuevo se hace más ente, en todo el desmesurado pero regulado extinguirse en el no ente.

En tal esenciarse de la seña el mismo ser [Seyn] llega a su *madurez*. Madurez es disposición de tornarse un fruto y una donación. Aquí se esencia lo *último*, el *fin esencial*, exigido desde el comienzo, a él no aportado. Aquí se descubre la más íntima finitud del ser [Seyn]: en la seña del último dios.

En la madurez, en la potencia para el fruto y en la grandeza de la donación se encuentra a la vez la *más oculta* esencia del *no*, como todavía-no y no-más.

A partir de aquí ha de vislumbrarse la intimidad del inesenciarse de lo noedor en el ser [Seyn]. Pero según el esenciarse del ser [Seyn], en el juego de acometida y ausencia, el *no* mismo tiene diferentes figuras de su verdad y de acuerdo con ello también la *nada*. Es calculada ésta sólo "lógicamente" a través de la negación del ente, en el sentido de lo presente ante la mano (cfr. las notas en el ejemplar manual de *¿Qué es metafísica?*), y explicada externamente de modo literal, en otras palabras, no llega para nada el preguntar al ámbito de la pregunta por el *ser [Seyn]*, entonces toda réplica a la pregunta por la nada es una vanidosa habladuría, a la que se le quita toda posibilidad de internarse alguna vez en el ámbito de decisión de la pregunta por la más esencial finitud del ser [Seyn].

Pero este ámbito sólo se hace ingresable gracias a la preparación de una larga vislumbre del último dios. Y los futuros del último dios son *sólo* y apenas preparados a través de aquellos que encuentran, miden y construyen el camino de *retorno* desde el abandono experimentado del ser. Sin el sacrificio de estos retornantes no se llega siquiera una vez a un amanecer de la posibilidad del hacer señas del último dios. Estos retornantes son los verdaderos pre-cursores de los futuros. 411

(Pero estos retornantes son también totalmente otros que los muchos sólo "re-activos", cuya "acción" apenas queda absorbida en el ciego sujetamiento a lo para ellos vigente, visto miopemente. Nunca se les hizo manifiesto lo sido en su expandirse a lo venidero y nunca lo venidero en su clamor a lo sido.)

El último dios tiene su más singular singularidad y está fuera de esa determinación compensadora, que los títulos "mono-teísmo", "panteísmo" y "a-teísmo" mientan. "Monoteísmo" y toda especie de "teísmo" se dan recién desde la "apologética" judeo-cristiana, que tiene a la "metafísica" como presupuesto pensante. Con la muerte de este dios caen todos los teísmos. La pluralidad de dioses no está subordinada a nú-

mero alguno sino a la riqueza interna de los fundamentos y abismos en el sitio instantáneo del resplandecer y del ocultamiento de la seña del último dios.

El último dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia. A causa de ello la historia vigente no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin. Tenemos que crear la transfiguración de sus posiciones fundamentales esenciales hacia el tránsito y la disposición.

La preparación del aparecer del último dios es el riesgo extremo de la verdad del ser [Seyn], sólo gracias a lo cual se logra la devolución del ente al hombre.

La máxima cercanía del último dios acaece, entonces, cuando el evento, como vacilante denegarse al ascenso, llega al *rehuso*. Éste es algo esencialmente otro que la mera ausencia. Rehuso como perteneciente al evento es sólo experimentable a partir de una esencia más originaria del ser [Seyn], como resplandece en el pensar del otro comienzo.

412 El *rehuso,* como cercanía de lo in-eludible, convierte al *ser*-ahí en superado, que quiere decir: no lo derriba sino que lo arrebata a la fundación de su libertad.

Pero si un hombre puede dominar ambas cosas, el soportar la resonancia del evento como rehuso y la realización del tránsito a la fundación de la libertad del ente como tal, a la renovación del mundo desde la salvación de la tierra, ¿quién podría decidirlo y saberlo? Y de este modo, los que se consumen en tal historia y su fundación, permanecen acaso siempre separados unos de otros, cimas de las montañas más separadas.

La extrema lejanía del último dios en el rehuso es una singular cercanía, una referencia, que no puede ser desfigurada ni apartada por ninguna "dialéctica".

Pero la cercanía resuena en la resonancia del ser [Seyn] desde la experiencia de indigencia del abandono del ser. Sin embargo, esta experiencia es la primera salida al asalto al ser-ahí. Pues sólo cuando el hombre procede de esta indigencia, trae a luz las necesidades y sólo con éstas la libertad de la pertenencia al júbilo del ser [Seyn].

Sólo quien *piensa* demasiado corto, es decir, propiamente nunca, permanece adherido a donde afluye un rehuso y negación, para tomar de allí motivo de desesperación. Pero ello es siempre un testimonio de que no hemos todavía medido el pleno viraje del ser [Seyn], para encontrar allí la medida del ser-ahí.

El rehuso fuerza al ser-ahí hacia sí mismo como fundación del sitio del *primer* paso del dios, del que se rehusa. Tan sólo a partir de este instante puede medirse cómo el ser [Seyn], en tanto ámbito de evento de esa coacción, tiene que devolver al ente, en qué superación del ente se tiene que realizar la apreciación del dios.

Nosotros estamos en esta lucha por el último dios, es decir, por la fundación de la verdad del ser [Seyn] en tanto espacio temporal de la serenidad de su paso (no por el dios mismo somos capaces de luchar), 413 necesariamente en el ámbito de poder del ser [Seyn] como acaecimiento y con ello en la extrema amplitud del más agudo torbellino del viraje.

Tenemos que preparar la fundación de la verdad y ello parece como si con ello ya se predeterminara la apreciación y con ello la guarda del último dios. Tenemos al mismo tiempo que saber y atenernos a que el abrigo de la verdad en el ente y con ello la historia de la guarda del dios sólo es exigido por él mismo y el modo en que nos necesita como fundadores de ser-ahí; exigido no sólo (como) una tabla de mandamientos, sino más originariamente y esencialmente, de modo que su paso exija una estabilización del ente y por lo tanto del hombre en medio de él; una estabilización en la que el ente tan sólo en la respectiva simplicidad de su esencia recuperada (como obra, materia, cosa, hecho, mirada y palabra) resiste al paso, no lo detiene sino que lo deja actuar como curso.

Aquí no acaece ninguna red-ención*, es decir, en el fondo derribamiento del hombre, sino la *inserción* de una esencia más originaria (fundación del ser-ahí) en el ser [Seyn] mismo: el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser [Seyn] a través del dios, la confesión del dios que nada perdona a sí ni a su grandeza, de necesitar al ser [Seyn].

Esa pertenencia al ser [Seyn] y este necesitar al ser [Seyn] sólo descubre el ser [Seyn] en su ocultarse como ese centro de viraje, en el que la pertenencia excede al necesitar y el necesitar supera a la pertenencia: el ser [Seyn] como evento-apropiador, que acaece desde esta virante desmesura de sí mismo y de este modo se convierte en origen de la contienda entre el dios y el hombre, entre el paso del dios y la historia del hombre.

Todo ente, por más apremiante, singular, independiente y estando en primer lugar que pueda aparecer al a-teo e inhumano calcular y emprender, es sólo el estar al interior del evento, en el que (el estar al interior) el sitio del paso del último dios y la custodia del hombre buscan una estabilización, para permanecer dispuestos al acaecimiento y no 414 prohibir al ser [Seyn], lo que sin embargo el ente vigente, éste en la verdad vigente, tenía que emprender exclusivamente.

El pensar [Erdenken] la verdad del ser [Seyn] se logra cuando en el paso del dios se manifiesta la autorización del hombre para su necesidad y de este modo llega a lo abierto el acaecimiento-apropiador en la demasía del viraje entre pertenencia humana y divino necesitar, para

* Heidegger escribe 'Er-lösung', destacando como en otros casos la composición de la palabra y su sentido. Traducimos por red-ención, del latín 'red-emptio'. [N. de la T.]

acusar su ocultarse como centro, a sí como centro del ocultarse y forzar su alcance y con ello llevar la libertad al salto para el fundamento del ser [Seyn] como fundación-del ahí.

El último dios es el comienzo de la más larga historia en su más corta vía. Se requiere larga preparación para el gran instante de su paso. Y para su disposición son pueblos y estados demasiado pequeños, es decir, demasiado arrancados ya a todo crecimiento y librados sólo a la maquinación.

Sólo los singulares grandes y ocultos crearán serenidad al paso del dios y entre sí la silenciosa consonancia del disponer.

El ser [Seyn], como lo más único e insólito ante la nada, se habrá retirado de lo masivo del ente y toda historia servirá, donde descienda a su propia esencia, sólo a esta sustracción del ser a su plena verdad. Pero todo lo público se entusiasmará y se perseguirá en sus resultados y quiebras, para, según su modo, no vislumbrar *nada* de lo que acaece. Sólo entre esta esencia masiva y los realmente ofrendados, los pocos y sus ligas se buscarán y encontrarán para vislumbrar que les acaece algo oculto, ese paso en medio de todo arrastre, de todo "acaecer" en lo rápido, enseguida por completo asible y enteramente consumible. La inver- 415 sión y confusión de exigencias y ámbitos de exigencia ya no será posible, porque la verdad del ser [Seyn] mismo, en la más aguda caída de su quiebre ha traído a decisión las posibilidades esenciales.

Este instante histórico no es ningún "estado ideal", porque éste contraría cada vez a la esencia de la historia, sino que este instante es el acaecimiento de ese viraje en el que la verdad del ser [Seyn] llega al ser [Seyn] de la verdad, porque el dios necesita al ser [Seyn] y el hombre en tanto ser-ahí tiene que haber fundado la pertenencia al ser [Seyn]. Entonces, para este instante el ser [Seyn] es, como el más íntimo entre, igual a la nada; el dios predomina sobre el hombre y el hombre excede al dios, inmediatamente en cierto modo y sin embargo ambos sólo en el evento, como el que la verdad del ser [Seyn] mismo es.

Pero habrá una larga, muy reincidente y muy oculta historia hasta este incalculable instante, que tampoco puede ser nunca algo tan de primer plano como una "meta". Sólo ya cada hora los creadores tienen que disponerse, en la retención del cuidado, a la custodia de ese paso, en el espacio-tiempo. Y la meditación pensante sobre esto único: la verdad del ser [Seyn] sólo puede ser una senda sobre la que lo antes impensable sin embargo es pensado, es decir, se comienza la transformación de la referencia del hombre a la verdad del ser [Seyn].

Con la pregunta por el ser [Seyn], que ha superado la pregunta por el ente y con ello toda la "metafísica", está encendida la antorcha y ha sido osado el primer arranque para un amplio curso. ¿Dónde está el corredor, que toma la antorcha y delata a su pre-decesor? Los corredores tienen

todos que ser, cuanto más ulteriores, tanto más fuertes *pre*-cursores; ningún sucesor que a lo más sólo "mejora" y refuta lo primero intentado. Los pre-cursores tienen que ser una y otra vez más originariamente *iniciales* que los "pre"- (es decir, detrás de ellos) cursantes; únicamente pensar de modo aun más simple, rico e incondicional lo uno y mismo de lo por preguntar. Lo que asumen en tanto toman la antorcha, no puede ser lo dicho como "teoría" y "sistema" y algo semejante, sino lo debido, que sólo se inaugura a aquellos mismos que de procedencia abismosa pertenecen a los forzados. 416

Pero lo forzoso es sólo lo incalculable e irrealizable del evento, la verdad del ser [Seyn]. Bienaventurado el que puede pertenecer a lo funesto de su quiebre, para ser un sujeto en el diálogo siempre inicial de los solitarios, a los que el último dios ingresa haciendo señas, porque a su paso a través de ellos se le hace señas.

El *último* dios no es un fin sino el asentarse del comienzo y con ello la suprema figura del rehuso, puesto que lo inicial se sustrae a toda retención y sólo se esencia en el sobresalir entre todo lo que ya como venidero ha sido capturado en él y entregado a su fuerza determinante.

El fin *está* sólo donde el ente se ha arrancado de la verdad del ser [Seyn], y ha negado toda cuestion-abilidad*, es decir, toda distinción, para conducirse en interminables posibilidades de lo así desasido en tiempo interminable. El fin es el incesante y-así-sucesivamente, al que lo *último* como lo más inicial se ha sustraído desde un comienzo y desde hace mucho tiempo. Por ello el fin no se ve nunca, se da por acabamiento y por ello estará lo menos dispuesto y preparado para esperar ni experimentar lo *último*.

Procedentes de una posición determinada a través de la "metafísica" con respecto al ente, podremos sólo difícil y lentamente saber lo otro: que el dios todavía aparece no en "vivencia" "personal" ni "masiva", sino únicamente en el "espacio" abismoso del ser [Seyn] mismo. Los "cultos" e "iglesias" vigentes y cosas semejantes en general no pueden devenir preparación esencial del choque entre dios y el hombre en medio del ser [Seyn]. Pues primero tiene que ser fundada la verdad del mismo ser [Seyn] y para esto dado, todo hacer tomar otro comienzo.

¡Qué pocos saben que el dios aguarda la fundación de la verdad del ser [Seyn] y con esto el salto del hombre al ser-ahí! En lugar de ello parece que el hombre tuviera que y habría de esperar al dios. Y tal vez sea ésta la forma más capciosa del más profundo ateísmo y el aturdi- 417

* En el original, 'Frag-würdigkeit' acentúa el sentido de la composición de la palabra como 'dignidad de ser interrogado', que traducimos por 'cuestiona-bilidad'. [N. de la T.]

miento de la impotencia para sufrir* el acaecimiento de ese sobre-venir** del ser [Seyn], que ofrece primero un sitio al estar del ente al interior de la verdad y le asigna el derecho de estar en la más vasta lejanía del paso del dios, derecho cuya asignación sólo acaece como historia: en la transformación del ente a la esencialidad de su determinación y a la liberación del abuso de las maquinaciones, que trastornando todo agotan al ente en el usufructo.

* En el original, 'Er-leidung' acentúa el sentido activo de 'experimentar' que otorga el prefijo a 'Leidung', sufrimiento, y que se encuentra también en este término castellano, del latín 'suffero'. [N. de la T.]

** En el texto original, 'Da-zwischenkunft' acentúa la determinación local de 'ahí' que presta el prefijo, que traducimos por 'sobre-venir'. [N. de la T.]

VIII. EL SER [SEYN]



Aquí se encuentran los bloques de una cantera, en la que se parte roca virgen.

El pensar.

El opinar del ser.

El ser y la diferenciación con respecto al ente.

El proyecto del ser [Seyn].

El pensar [Er-denken] del ser [Seyn].

El esenciarse del ser [Seyn].

La historia.

El ser-ahí.

El lenguaje y el dicho.

El "ente".

La pregunta transitoria (¿Por qué es en general ente y no más bien nada?).

La historia del ser [Seyn] (*Reflexiones*, VII, 97 y ss. Hölderlin - Nietzsche). El lugar histórico del ser.

Lo incalculable (*Reflexiones*, VII, 90 y ss.).

258. La filosofía

La versión esencial actual y futura del concepto de filosofía (y con ello también la predeterminación de la conceptualidad de su concepto y de todos sus conceptos) es la *histórica* (no una historiográfica). "Histórico" quiere decir aquí: perteneciente al esenciarse del mismo ser [Seyn], inserto en la indigencia de la verdad del ser [Seyn] y de este modo ligado a la necesidad de esa decisión, que en general dispone de la esencia de la historia y de su esenciarse. Según ello la filosofía es ahora, en primer lugar, preparación de la filosofía en el modo de construcción de los próximos antepatios, en cuya estructura espacial se hace audible la palabra de Hölderlin, respondida a través del *ser*-ahí y en tal respuesta fundada 422 para el lenguaje del hombre futuro. Recién así el hombre entra en la próxima pasadera lenta hacia el ser [Seyn]. La singularidad histórica del ser de Hölderlin tiene antes que ser fundada y tienen que ser superados toda comparación historiográfica "literaria" y poética, todo juicio

y gozo "estético", toda utilización "política", para que los instantes de los "creadores" reciban su "tiempo" (cfr. *Reflexiones* VI, VII, VIII).

La determinación histórica de la filosofía culmina en el conocimiento de la necesidad de prestar oído a la palabra de Hölderlin. El poder-oír corresponde a un poder-decir, que habla desde la cuestionabilidad del ser [Seyn]. Pues esto es lo mínimo que tiene que ser producido para la preparación del espacio de la palabra. (Si todo no fuera trastornado en algo "científico" e "histórico literario", habría que decir: tiene que crearse una preparación del pensar para la interpretación de Hölderlin. En todo caso, "interpretación" no mienta aquí: hacer "comprensible", sino fundar el proyecto de la verdad de su poesía en la meditación y disposición, en las que oscila el ser-ahí venidero) (cfr. *Reflexiones*, VI y VII. Hölderlin).

Esta caracterización esencial histórica de la filosofía la concibe como *pensar del ser [Seyn]*. Este pensar nunca puede huir a una figura del ente y experimentar en ella toda luz de lo simple, desde el reino reunido de su ensamblada oscuridad. Este pensar tampoco puede nunca resultar de la disolución en lo amorfo. Este pensar, de este lado de la figura y lo amorfo (que está sólo en el ente), tiene que coger al vuelo el impulso de su arrojo en el abismo del fundamento de la figura y llevarlo a lo abierto del proyecto. El pensar del ser [Seyn], de modo totalmente diferente a todo medirse en lo objetivo, tiene que pertenecer a lo por-pensar mismo, porque el ser [Seyn] no tolera su propia verdad como añadidura y propuesta sino que "es" él mismo la esencia de la verdad. La verdad, 423 ese claro de lo que se oculta, en cuyo abierto los dioses y el hombre son acaecidos para su ré-plica, inaugura ella misma al ser [Seyn] como historia, que tal vez tengamos que pensar, si hemos de poner a disposición el espacio, que en su tiempo tiene que guardar la palabra de Hölderlin, que nuevamente nombra a los dioses y al hombre, en resonancia, para que ésta entone esas disposiciones fundamentales, que determinan al hombre venidero a la custodia de la indigencia de los dioses.

Esta caracterización de la filosofía según la historia del ser requiere una dilucidación, que se auxilia en un recuerdo del pensar vigente (la metafísica), pero al mismo tiempo remite éste y el venidero a la correspondencia histórica.

El nombre "metafísica" es aquí empleado sin vacilación para caracterizar toda la historia vigente de la filosofía. No rige como título de una "disciplina" de la filosofía escolar; aun su tardío y en parte artificioso surgimiento queda inadvertido. El nombre ha de decir que el pensar del ser toma al ente en el sentido de lo presente-presente ante la mano [Anwesend-Vonhandenen], como salida y meta para exceder hacia el ser, lo que al mismo tiempo y enseguida se convierte nuevamente en retroceso al ente.

La meta-física es la justificación de la "física" del ente a través de la continua huida ante el ser [Seyn]. La "metafísica" es la inconfesada perplejidad con respecto al ser [Seyn] y el fundamento del abandono final del ser al ente. La diferenciación del ente y el ser es apartada a la inocuidad de una diferencia sólo representativa ("lógica"), si de alguna manera esta diferencia misma *como tal* llega al saber al interior de la metafísica, lo que en sentido estricto falta y tiene que faltar, puesto que el pensar metafísico sólo se mantiene *en* la diferencia, pero de modo que en cierta manera el ser mismo es una suerte de ente. Sólo el tránsito al otro comienzo, la primera superación de la metafísica, bajo necesaria conservación transitoria de su nombre, eleva esta diferencia al saber y con ello la pone por primera vez en pregunta; no en una cualquiera, sino en la pregunta por lo más cuestionable. Cuanto en primer lugar exteriormente, y por de pronto del todo en el sentido del pensar representativo es introducida la diferencia como "diferencia ontológica", tanto más necesario es el planteo de la meditación con respecto a esta diferencia. Pues en esta diferencia "ontológica", es decir, portadora de ontología, aparentemente indigente e inofensiva, tiene que hacerse visible la riqueza originaria y el peligro de todos los peligros del ser humano, de su fundación esencial y destrucción esencial. Esta diferenciación es el velamiento de primer plano del espacio de máximo riesgo pensante que permanece asignado al hombre. 424

La diferenciación reúne la esencia de la metafísica en el acaecimiento* en ella decisivo, pero por ella nunca decidido y tampoco decidible a través de ella, transporta la oculta historia de la metafísica (no la historiografía de las opiniones escolares metafísicas) a la historia del ser [Seyn], y mueve a ésta al espacio activo del primer comienzo del pensar occidental del ser, que lleva el nombre "filosofía", cuyo concepto se modifica según el modo y el camino del preguntar por el ser.

259. La filosofía

La filosofía es el preguntar por el ser. Esta caracterización es interpretable doblemente. Ambas interpretaciones contienen en su unidad la esencia de la filosofía vigente y venidera y con ello la referencia al tránsito de una a la otra.

El preguntar por el ser es en primer lugar y a través de la larga historia entre Anaximandro y Nietzsche sólo la pregunta por el ser del ente. La pregunta apunta al ente como lo interrogado e inquiere qué es *él*. Lo inquirido es determinado como lo común a todo ente. El ser tiene 425

* Aquí 'acaecimiento' traduce a 'Geschehnis'. [N. de la T.]

el carácter de la entidad. La entidad resulta al interior del preguntar, que pregunta *remontándose* a partir del ente y a éste, como el suplemento del ente. Pero en medio de lo interrogado e inquirido, la entidad, como lo presente más permanente, es en todo ente lo máximamente ente y por ello lo cada vez anterior frente a todo ente singular determinado. Apenas la entidad es concebida como objeto del representar y el re-presentar se convierte en poner-ante-sí en consideración del sujeto, el ser anterior recibe asignado otro orden y deviene el a priori en el orden del re-presentar. Pero porque también este re-presentar se dirige a la actualización de lo presente ante la mano como tal, este ser anterior mienta también aquí una primacía sin duda no "temporal"-común pero sí temporalizante con respecto al presenciarse. Sólo que este a priori no es para los griegos algo "aún" "objetivo" y desde Descartes "subjetivo", sino ni uno ni otro. Antes bien "es" el πρότερον τῇ φύσει precisamente en el sentido de la φύσις, es decir, en el sentido del ser (como del surgir presente*), él mismo siendo, así como la entidad permanece máximo ente.

Pero desde Descartes el a priori no es "subjetivo" sino justamente "objetivo", llevando la objetividad del objeto [Objektivität des Objekts] la objetividad efectiva del objeto efectivo [Gegenständlichkeit des Gegenstandes]** en el re-presentar y para lo re-presentativo. Recién cuando el sujeto es malinterpretado como yo cosa aislada presente ante la mano, y el re-presentar, en lugar de permanecer su esencia es rebajado a una propiedad que aparece, lo "apriórico" (la entidad en el sentido de la objetividad efectiva) puede malentenderse subjetivísticamente como lo "meramente" subjetivo. Por grande que sea aún el paso de Kant, por grande que permanezca una vez más la diferencia del idealismo absoluto de la filosofía poskantiana con Kant, por tan confusamente que luego descienda todo a lo mediano y sin fondo de la interpretación "lógica" y "biológica" del a priori y en esta figura aparezca nuevamente en Nietzsche, todas estas diferencias no pueden ocultar la simple uniformidad de toda la historia de este preguntar por el ser (por la entidad, en la figura de la pregunta acerca de lo que el ente es). La historia *de esta* pregunta por el ser es la historia de la metafísica, del pensar que piensa al ser como ser del ente *a partir de éste* y *hacia éste*. Que este preguntar por el ser sea bajo el predominio del ente no sólo en su comienzo (lo que es la razón de la depotenciación de la φύσις y de la ἀλήθεια), que esta primacía del ente se prolongue a través de la historia de la metafísica, como esencial para

426

* En el original alemán 'an-wesenden Aufgehen'. [N. de la T.]

** Dado que en general aparecen las palabras germanas 'Gegenstand' y 'Gegenständlichkeit', se traduce en general simplemente por 'objeto' y 'objetividad', indicándose entre paréntesis las palabras de origen latino 'Objekt' y 'Objektivität' en los casos en que éstas se den. Ver notas de pp. 114 y 208. [N. de la T.]

ésta, se muestra del modo más impresionante donde la pregunta por el ser fue realizada del modo más puro desde los griegos: en Kant. Junto con el descubrimiento de lo trascendental procede el planteo de la experiencia como el único ámbito determinante del ente. La entidad como "condición de posibilidad" del objeto de la experiencia (y ésta misma) está por su parte condicionada por la primacía del ente en el criterio para lo que ha de regir como ente. El ente, en el preguntar trascendental de Kant, la "naturaleza", es visto, por cierto, a la luz de la física newtoniana, pero mentado metafísicamente (metafísica-históricamente) en el sentido del φύσει ὄν y, finalmente, de la φύσις. Por cierto, el idealismo absoluto parece superar la primacía del ente. Pues la determinación exclusiva del objeto a partir de la objetividad (es decir, el apartamiento de la "cosa en sí") no dice por cierto otra cosa que la erección de la primacía de la entidad ante el ente. Por ello es, por ejemplo, imposible pensar conjuntamente la *Fenomenología del espíritu* de Hegel justo en su inicio ("la certeza sensible"), si ya *antes no* está pensado absolutamente la inclusión del objeto sensible en la realidad del espíritu absoluto. ¿Qué significa esto sino: el ente ha perdido su primacía ante el ser? Y sin embargo, en esta interpretación se encontraría la verdadera malinterpretación del idealismo. También él retiene la primacía del ente sobre la entidad, sólo que encubre esta relación y despierta la apariencia 427 de lo inverso. Toda objetividad, todo grado de la misma está en verdad determinada desde la absoluta. Sólo que la objetividad como tal está ya, según su esencia, callando totalmente su procedencia según la historia del ser, no sólo referida al objeto, sino también determinada *a partir* del objeto como una determinada interpretación del ente sobre la base de partir de éste. A través de la sobreasunción en el saber absoluto la objetividad parece desaparecer, pero es sólo extendida a la de la autoconciencia y de la razón. Y justamente esto, que la entidad se funde en la subjetividad absoluta, dice, sí, que *este* ente, el subiectum como centro de referencia de todo poner-ante-sí, decide sobre la entidad y lo que a ella puede pertenecer, sobre las formas esenciales y grados de representatividad. Así en el idealismo absoluto hasta se muestra una acrecida posición de preeminencia del ente con respecto a la entidad, a diferencia de los griegos, en tanto el ser [Seyn] se determina a partir del sujeto, es decir, a la vez, del objeto [Objekt]. Según la historia del ser, esta determinación es sólo una modificación de la presencia estable en la posibilidad de poner-ante-sí del subjectum. Por ello en el idealismo absoluto, que *parece* resolver todo en el ser, se realiza la completa depotenciación del ser a favor del incuestionado e ilimitado predominio del ente.

Sólo a través de la ingenuidad filosófica de la "teoría del conocimiento" y de la interpretación "teórica del conocimiento" del idealismo pudo surgir la errónea opinión de que el idealismo estaría alejado de la reali-

dad y de que tendría que remediarlo un vuelco al "realismo". Pero el "realismo" del siglo XIX vive enteramente del idealismo absoluto. No se realiza vuelco alguno, sino sólo la caída en la interpretación afilosófica del idealismo, a través de lo cual en todo caso aparece justificada la en él oculta depotenciación del ser desde el ejercicio del ente, que tiene que salvarse en los pensamientos de valor, donde todavía le quedó tanto de circunspección, que reconoce cómo también el afirmar incondicionado de lo real y de la "vida" (del ente por lo tanto) requiere aún una huella del *no*-ente, que evidentemente ya no puede saber en tanto ser. Si la "consideración" de la historia de la metafísica persiste en las perspectivas del "idealismo" y "realismo", entonces el "idealismo" aparecerá en todo tiempo como la actitud filosóficamente más auténtica, en tanto en ella el ser llega todavía a la palabra frente al ente. A pesar de ello subsiste el que en el "idealismo" se realiza la depotenciación filosófica (pero en el realismo la afilosófica) del ser. Saber esto es necesario, para no malinterpretar de inmediato el *tránsito* de la metafísica al otro modo del preguntar por el ser.

428

La pregunta por el ser deviene ahora pregunta por la verdad del ser [Seyn]. La esencia de la verdad es ahora interrogada desde el esenciarse del ser [Seyn], concibiéndola como el claro de lo que se oculta y con ello como perteneciente a la esencia del ser [Seyn] mismo. La pregunta por la verdad "del" ser [Seyn] se desoculta como la pregunta por el ser [Seyn] "de" la verdad. (El genitivo es aquí originariamente propio y nunca captable a través de los genitivos "gramaticales" vigentes.) Ahora el preguntar por el ser [Seyn] ya no piensa a partir del ente, sino que ha sido, como pensar (Er-denken) del ser [Seyn] (cfr. El ser [Seyn], 265. El pensar [Er-denken] del ser [Seyn]), forzado a través del ser [Seyn] mismo. El pensar [Er-denken] del ser [Seyn] hace brotar a éste como el entre, en cuyo aclarante esenciarse los dioses y el hombre se re-conocen, es decir, se deciden acerca de su pertenencia. Como este entre, el ser [Seyn] no "es" suplemento alguno del ente, sino ese esenciante, tan sólo en cuya verdad el (ente) puede alcanzar la custodia de un ente. Pero esta primacía del entre no puede ser malinterpretada idealísticamente en el sentido del "a priori". El preguntar por el ser en el modo del preguntar por la verdad del ser [Seyn] ya no llega de ningún modo a un plano en el que una diferenciación como entre idealismo y realismo pudiera ganar un posible fundamento. En todo caso, queda atrás la duda acerca de si es posible una cosa tal, pensar al ser [Seyn] mismo en su esenciarse sin partir del ente; de si cada pregunta por el ser no ha de tener que permanecer inevitablemente como un volver a preguntar a partir del ente. Aquí está, de hecho, en el camino la larga tradición de la metafísica y la costumbre resultante del pensar, sobre todo cuando todavía la "lógica", ella misma un descendiente de la inicial depotenciación del ser y de la

429

verdad, permanece en consideración como un tribunal absoluto, caído del cielo, sobre el pensar. Entonces es "lógico", es decir, definitivamente convenido, que el ser ha sido ganado a partir del ente como lo general, aun cuando se intenta asegurar al ser en su subsistencia como un ente. Pero el ser [Seyn], que tiene que ser pensado [erdacht] en su verdad, no "es" ese general y vacío, sino que se esencia como ese singular y abismoso, en el que se decide algo único de la historia (cfr. El ser [Seyn], 270. La esencia del ser [Seyn] [el esenciarse]). Aquí, evidentemente, no es posible detenerse en el suelo de la pregunta metafísica por el ser y, desde este lugar, exigir un saber que, según su esencia, incluye en sí un abandonar este lugar, es decir, el emplazamiento de un espacio y la temporalización de un tiempo que en la historia de la metafísica no sólo fueron acaso olvidados o no suficientemente considerados, sino que antes bien son para esta historia inaccesibles, aunque tampoco necesarios.

Abandonar el lugar de la metafísica, no dice otra cosa que estar subordinado a una coacción, que surge de una indigencia totalmente otra, en todo caso de una indigencia que fue obtenida a través de la historia de la metafísica, de modo que se sustrae como la indigencia que es y convierte la ausencia de indigencia (con respecto al ser y a la pregunta por el ser) en estado dominante. Pero en verdad la ausencia de indigencia es lo extremo de esta indigencia, que es reconocible en primer lugar como el abandono del ente por el ser.

En el tránsito de la pregunta metafísica a la venidera se tiene que pensar y preguntar siempre transitoriamente. Con ello queda excluida la posibilidad de un juicio sólo metafísico del otro preguntar. Pero el otro preguntar tampoco ha sido probado con esto como verdad "absoluta", ya porque una tal prueba de una tal "verdad" contraría la esencia de ese preguntar. Pues tal preguntar es histórico, porque en él la historia del ser [Seyn] mismo, como del único fundamento histórico más abismoso, deviene evento. Además, el pensar transitorio produce siempre sólo la preparación del otro preguntar, es decir, la preparación de ese ser humano, que en su fundación y vigilancia ha de hacerse primero suficientemente fuerte y sabedor, para recibir al largamente mostrado pero aún más largamente rehusado golpe del ser [Seyn] y reunir en un instante único de la historia el poder del ser [Seyn] con respecto a su esenciarse. De allí que el pensar transitorio tampoco pueda sacudir con un golpe de fuerza la habitud metafísica. Sí, a causa de la comunicación tiene que andar a menudo en la vía del pensar metafísico y no obstante saber siempre lo otro. Cómo debía, también, el auténtico pensar histórico pasar por alto que, cuando el tránsito ha de hacerse histórico fundante, lo repentino de lo insospechado le ha sido mantenido así como la discreción del lento trascenderse. Y cómo el pensar transitorio no debía tampoco saber, que mucho, sí, lo que más le queda asignado en esfuerzo, un

430

día será superfluo y recaerá en lo incidental, para dejar su curso único a la corriente de la historia de lo singular. A pesar de ello, el pensar transitorio no puede temer la indigencia de diferenciaciones y aclaraciones preparatorias, cuando sólo están agitadas por el viento de una decisión, que cae de lejos. Sólo la frialdad de la audacia del pensar y la noche del extravío del preguntar prestan ardor y luz al fuego del ser [Seyn].

431 La diferencia en la pregunta por el ser, que es histórica y divide la historia de la metafísica del pensar venidero, denomina al tránsito en su primera realización. Sólo que la diferencia, en el modo del destacar, no liga un pasado y venidero, una historia transcurrida y una próxima, sino que divide dos calados fundamentalmente diferentes de la historia occidental. Que la historia de la metafísica (con Nietzsche) llegó a su fin, de ninguna manera significa que desde ahora el pensar metafísico (es decir, a la vez acorde a la razón, lógico) esté extirpado, por el contrario: este pensar traslada su firme habituación a los ámbitos de las concepciones de mundo y de la creciente cientifización del emprendimiento diario, así como ya se fijó en la conformación del cristianismo y con él se convierte en las formas de su "secularización", en las que se encuentra a sí mismo en la figura que tomó a través de su cristianización (comenzando ya con Platón). La historia de la metafísica no cesa, porque ahora se convierte en lo ahistórico, sí, inaugura primero a éste. Viceversa, no entra ahora el pensar, según la historia del ser, del otro preguntar en algo así como la claridad del día. Permanece oculto en su propia profundidad, pero ahora ya no como desde el primer comienzo del pensar occidental, durante la historia de la metafísica, en el velamiento de su reserva en el origen no abierto, sino en la claridad de una difícil oscuridad de la profundidad sabedora de sí, surgida en la meditación.

La historia del pensar metafísico y según la historia del ser acaece, sobre todo en sus diferentes épocas, según diferentes poderes de primacía del ser sobre el ente, del ente sobre el ser, de la confusión de ambos, del extinguirse de toda primacía en la época de la comprensibilidad calculable de todo. Sabemos del futuro de la historia del ser, que si quiere permanecer historia, el ser [Seyn] mismo debe acaecer al pensar. Pero

432 nadie conoce la figura del ente venidero. Sólo una cosa puede ser cierta: que todo pensar [er-denken] del ser [Seyn] y todo crear desde la verdad del ser [Seyn], sin la ya resguardadora adjudicación del ente, requiere otras fuerzas del preguntar y del decir, del arrojar y del llevar, que la historia de la metafísica jamás podía producir. Pues estas otras tienen todavía, para su propio máximo, que incluir en su pensar el diálogo cuestionador con el primer comienzo y su historia surgido en clara profundidad, y estar armadas para devenir *con* las más solitarias del primer pensar las aun más solitarias del abismo, que en el otro comienzo no sólo lleva sino que también atraviesa todos los fundamentos. Lo que

para los meros descendientes queda objeto de erudición e investigación historiográfica y finalmente sólo aún de enseñanza escolar, la historia del pensar metafísico en sus "obras" tiene que devenir primero historia, en la que cada una se reúne en su singularidad y como un rayo de esperanza del pensar irradia una verdad del ser [Seyn] en su propio espacio no recorrido. Porque aquí una grandeza del ser-ahí pensante ha sido forzada por el ser [Seyn] mismo, cuya figura apenas sospechamos a partir del ser-ahí poético de Hölderlin y del monstruoso peregrinaje de Nietzsche, porque en el espacio del pensar según la historia del ser sólo esto grande todavía es, por lo cual también el discurso de grandeza queda demasiado pequeño, por ello la preparación de tales pensadores tiene que concentrar toda inexorabilidad y moverse en las más claras diferenciaciones. Pues sólo tales otorgan el ánimo a la instancia en el ámbito de golpe de lo más cuestionable, lo empleado por los dioses y olvidado por los hombres y que llamamos el ser [Seyn].

La diferencia en la pregunta por el ser puede ser retenida formalmente a través de dos títulos; uno reza: ser y pensar, el otro: ser y tiempo. En el primero el ser ha sido entendido como la entidad del ente; en el otro como el ser, cuya verdad es indagada. En el primero, "pensar" mienta 433 el hilo conductor, a lo largo del cual el ente es preguntado acerca de su entidad: el enunciado representativo. En el otro, "tiempo" mienta el primer anuncio de la esencia de la verdad en el sentido del extasiante claro abierto del espacio de juego, en el que el ser [Seyn] se oculta y ocultándose se dona expresamente por primera vez en su verdad. En consecuencia, ambos títulos de ningún modo son interpretables en su relación, como si, en el segundo sólo el "pensar" en el primero fuera reemplazado por el "tiempo", como si la misma pregunta por la entidad del ente desde ahora fuera realizada en lugar de al hilo conductor del representar enunciativo, al del tiempo, donde además el "tiempo" enseguida es pensado según su concepto habitual. Antes bien, el "rol" del pensar y el del "tiempo" es cada vez radicalmente diferente; su determinación concede al "y" en ambos títulos, en cada caso, una propia claridad. Pero a la vez, preguntando por el ser, en el sentido del título "Ser y tiempo", ha sido creada una posibilidad de concebir más originariamente, es decir, según la historia del ser, la historia de la pregunta por el ser en el sentido del título "ser y pensar" y de hacer visible la verdad del ser, necesariamente ininterrogada en la historia de la metafísica, primero en el carácter temporal del ser, a través de la referencia al dominio del presenciarse y la estabilidad en la esencia de la φύσις, de la ἰδέα y de la οὐσία. Esta referencia es, según la historia del ser, tanto más decisiva cuanto que en la historia posterior de la pregunta por el ser el carácter temporal de la entidad es más y más velado, de modo que el intento de acoplar el ser (y la atemporalidad de las categorías y valores) al "tiem-

po", no importa cómo, enseguida choca con un rechazo, que sin duda tiene su fuerza sólo en la ceguera del no querer preguntar. Puesto que el carácter "temporal" del ser mismo queda totalmente extraño en razón de no concebirse la pregunta por la verdad (el "sentido") del ser [Seyn], se salva a través de la equiparación del ser con el ser ahí, esto porque de alguna manera denomina al hombre, se hace comprensible en su "temporalidad". Pero entonces todo se ha caído de la vía de la pregunta por el
434 ser y al mismo tiempo ha mostrado que un título nada puede por sí mismo, cuando falta el esfuerzo y el saber, de al menos interpretarlo en su intención. Pero este saber nunca puede ser comunicado y difundido como los conocimientos de lo presente ante la mano. Ya en el tránsito tienen que ir los que llevan uno a otro, en cuanto vislumbrando decisiones, acuden uno a otro y sin embargo no se encuentran. Pues se requiere a los singulares dispersos, para hacer madurar la decisión.

Pero estos singulares aportan aún lo sido de la oculta historia del ser, ese rodeo, como quisiera parecer, que la metafísica debió tomar por el ente, para *no* alcanzar al ser y así llegar a un fin, que es bastante fuerte para la indigencia del otro comienzo, que al mismo tiempo auxilia remontándose a la originariedad del primer comienzo y transforma lo pasado en lo no perdido.

Sólo que el rodeo* no es ningún rodeo en el sentido de que hubiese perdido un camino inmediato y uno más corto hacia el ser [Seyn]. Tan sólo el rodeo conduce, por cierto, a la indigencia del rehuso y a la necesidad de elevar *esto* a decisión, lo que en un primer inicio era sólo la seña de un obsequio (φύσις, ἀλήθεια), que no era captable ni preservable.

A la auténtica transición pertenece sobre todo el ánimo por lo antiguo y la libertad para lo nuevo. Pero lo antiguo no es lo anticuario, que se impone inevitablemente, apenas lo inicialmente grande, que a consecuencia de su primera inicialidad permanece sin comparación en su grandeza, cae en la tradición y negación *historiográfica*. Lo antiguo, es decir, eso que nada más joven puede aventajar nunca en esencialidad, se manifiesta sólo en la confrontación y meditación *histórica*. Pero lo nuevo no es lo "moderno", que respectivamente se procura en el hoy dominante validez y favor, permaneciendo el enemigo escondido y que no se conoce a sí mismo todo lo decisorio. Lo nuevo mienta aquí lo fresco de la origi-
435 nariedad del recomenzar, que se atreve a salir al oculto futuro del primer comienzo y, por ello, para nada puede ser "nuevo" sino que, antes bien, tiene que ser *más antiguo* que lo antiguo.

Los pensadores transitorios y en esencia ambiguos, tienen además

* En el texto original 'Um-weg', que traducimos por 'rodeo' sin poder reproducir el recurso, el autor acentúa a través de la separación del prefijo, como en tantos otros casos, el sentido de 'alrededor de'. [N. de la T.]

que saber expresamente *esto*, que su preguntar y decir es *incomprensible* para el hoy no calculable en su duración. Y ello no acaso porque los actuales fueran demasiado poco sensatos y demasiado poco instruidos para lo dicho, sino porque comprensibilidad significa ya destrucción de su pensar. Pues la comprensibilidad fuerza todo volviéndolo al circuito del representar vigente. La misión de los que transitan es volver a aquellos que desean tan "ardientemente" lo "comprensible", irreflexivos y todavía-no-entendidos, que no saben el hacia dónde, por haber producido un primer necesario: no esperar la verdad de un ente, sin caer en la duda y la desesperación. Los aún no-entendidos, que aún no se aseguraron el convenio sobre todo, sino que reservaron a la pregunta lo primero y único, el ser [Seyn], son los peregrinos iniciales, que proceden de lo más lejano y por ello llevan en sí el máximo futuro.

Los que transitan tienen que saber, por último, lo que toda insistencia en comprensibilidad desconoce en primer lugar: que todo pensar del ser, toda filosofía, *nunca* puede ser confirmada por los "hechos", es decir, por el ente. El hacerse comprensible es el suicidio de la filosofía. Los idólatras de los "hechos" no advierten nunca que sus ídolos resplandecen sólo en un brillo prestado. No han de advertir tampoco esto; pues entonces tendrían que volverse enseguida perplejos y con ello inútiles. Pero idólatras e ídolos son empleados donde dioses están huyendo y así manifiestan *su* cercanía.

El desprenderse de la filosofía de los enredos en la fundamentación-científica, en la interpretación cultural, en la servidumbre de la concepción de mundo, en la metafísica como su propia primera esencia que se degenera en inesencia, es sólo la *consecuencia* del otro comienzo y finalmente, en verdad, por vencer como una consecuencia *tal*. El otro comienzo es la asunción más originaria de la esencia oculta de la filosofía, que surge ella misma de la esencia del ser [Seyn] y según la respectiva pureza del origen permanece más cercana a la esencia decisoria del pensar "del" ser [Seyn]. 436

Una consecuencia tan sólo del desprendimiento es entonces el necesario cambio de costumbre en el representar de lo que es filosofía, precisamente en el circuito del opinar *diario* siempre estable: ya ningún edificio de pensamientos sino los bloques en apariencia casualmente despeñados de una cantera, en la que se parte piedra virgen, y los que parten y las palanquetas permanecen invisibles. ¿Son los bloques figuras cerradas o toscos fragmentos transportables de un puente invisible, quién puede saberlo?

La filosofía en el otro comienzo pregunta en el modo del indagar la verdad del *ser [Seyn]*. Visto desde el horizonte de la diferenciación vuelta expresa de ente y ser y comparando historiográficamente, puesta en cuenta la metafísica y su partir del *ente,* el preguntar en el otro comien-

zo (el pensar según la historia del ser [Seyn]) podría aparecer como una simple, es decir, aquí, grosera *inversión*. Pero, precisamente, el pensar según la historia del ser [Seyn] sabe acerca de la esencia de la mera inversión, el que en ella se alega la más dura y capciosa esclavización; que ella nada supera sino que en la inversión lleva tan sólo al poder a sólo lo invertido y le procura su hasta ahora faltante consolidación y completez.

La indagación del ser [Seyn] según la historia del ser no es inversión de la metafísica, sino de-cisión como proyecto del fundamento de esa diferenciación, en la que también aún tiene que mantenerse la inversión. Con tal proyecto este preguntar llega en general a [estar] fuera de esa diferenciación de ente y ser ; y por ello ésta también escribe ahora el ser como "ser [Seyn]". Ello ha de indicar que aquí el ser ya no es pensado metafísicamente.

437 El pensar según la historia del ser [Seyn] puede, a partir de su necesidad, en la interpretación previa ser hecho cuestiona*ble* cuádruplemente:

1. A partir de los dioses.
2. A partir del hombre .
3. En retrospectiva a la historia de la metafísica.
4. Como el pensar "del" ser [Seyn].

Estos cuatro aspectos son sólo *aparentemente* perseguibles en su recíproca separación.

Con respecto a 1. Concebir el pensar del ser [Seyn] a partir de los dioses aparece enseguida como arbitrario y "fantástico", en tanto en un aspecto, en general, se parte directamente de lo div-ino, como si fuera "dado", como si cualquiera estuviera acorde sobre ello con cada uno; pero, además, en particular, en tanto en otro aspecto se parte de "dioses", se plantea un "politeísmo" como "punto de partida" de la "filosofía". Por cierto, el discurso de los "dioses" no mienta aquí la afirmación decidida de una presencia ante la mano de una multitud frente a uno solo, sino que significa la referencia a la indecisión del ser de los dioses, si de uno o muchos. Esta indecisión comprende la cuestionabilidad, de si en general algo como ser puede ser adjudicado a los dioses, sin destruir todo lo divino. Ha sido denominada con el nombre "los dioses" la indecisión acerca de qué dios o si un dios a qué esencia del hombre, de qué manera, surgirá una vez más a la extrema indigencia. Pero esta indecisión no es sólo re-presentada como vacía posibilidad de decisiones, sino concebida previamente como *la* decisión, de la que toman su origen algo decidido o la plena ausencia de decisión. El pensar-previo como apuntar a esta decisión de tal indecisión no presupone dioses cualesquiera como presentes ante la mano, sino que se aventura en un circuito de eso cuestionable,

para lo cual la respuesta sólo puede proceder de esto mismo, nunca del que pregunta. En tanto por adelantado se re-husa el ser [Seyn] a "los dioses" en tal pensar previo, se dice que todo enunciar sobre "ser" y "esencia" de los dioses no sólo no dice nada de ellos, es decir, de eso por-decidir, sino que finge algo objetivo, en lo cual fracasa todo pensar, porque enseguida es empujado a descaminamientos. (En la consideración *metafísica* el dios tiene que ser representado como el máximo ente, como primer fundamento y causa del ente, como lo in-condicionado, in-finito, absoluto. Todas estas determinaciones no surgen de lo divino del dios sino de la esencia del ente como tal, en tanto éste, como presente-estable, objetivo, simplemente pensado en sí, y en el explicar re-presentativo lo más claro es adjudicado al dios como ob-jeto.) 438

La negación del ser a "los dioses" sólo significa primero: el ser no está "por encima de" los dioses; pero tampoco éstos "por encima" del ser. Sin embargo "los dioses" requieren el ser [Seyn], sentencia con la que ya se piensa la esencia "del" ser (Seyn). "Los dioses" requieren el ser [Seyn] no como su propiedad, en la que encuentren su puesto. "Los dioses" necesitan al ser [Seyn] para, a través de él, que no les pertenece, sin embargo, pertenecerse a sí mismos. El ser [Seyn] es lo usado por los dioses; es su indigencia, y la indigencia del ser [Seyn] nombra su esenciarse, lo "forzado" por los dioses, pero nunca causable y condicionable. El que "los dioses" necesiten al ser [Seyn] los mueve a ellos mismos al abismo (la libertad) y expresa el rehuso de todo fundamentar y demostrar. Y por más oscura que tenga que permanecer la indigencia del ser [Seyn] para el pensar, ofrece, sin embargo, el primer apoyo para pensar a "los dioses" como aquellos que necesitan al ser [Seyn]. Realizamos con ello los primeros pasos hacia la historia del ser [Seyn], se eleva recién así el pensar según la historia del ser [Seyn], y todo esfuerzo en querer forzar lo dicho en este inicio a una acostumbrada comprensibilidad es vano y sobre todo contrario al tipo de tal pensar. Pero cuando el ser [Seyn] es la 439 indigencia del dios, mas el ser [Seyn] mismo encuentra sólo en el pensar [Er-denken] su verdad, y este pensar es la filosofía (en el otro comienzo), entonces "los dioses" requieren el pensar según la historia del ser [Seyn], es decir, la filosofía. "Los dioses" requieren la filosofía, no como si *ellos mismos* tuvieran que filosofar a causa de su diosar, sino que la filosofía tiene que ser *cuando* "los dioses" han de llegar nuevamente a la decisión y la historia debe alcanzar su fundamento esencial. A partir de los dioses se determina el pensar según la historia del ser [Seyn], como ese pensar del ser [Seyn] que concibe como primero el abismo de la indigencia del ser [Seyn] y nunca busca la esencia del ser [Seyn] en lo divino mismo como el presunto máximo ente. El pensar según la historia del ser [Seyn] se encuentra fuera de toda teología, pero tampoco conoce ateís-

mo alguno, en el sentido de una “concepción de mundo” o de una teoría cualquiera.

Concebir el abismo de la indigencia del ser [Seyn] quiere decir: ser trasladado a la necesidad de fundar la verdad al ser [Seyn] y no resistir las consecuencias esenciales de esta necesidad, sino pensar al encuentro de ellas y, por lo tanto, saber que todo pensar del ser [Seyn] a través de esa necesidad es sustraído a toda organización meramente humana, sin caer en la reivindicación de “absolutez”.

Pero concebir el pensar a partir de los dioses es “lo mismo” que el intento de un anuncio esencial de este pensar a partir del hombre.

Con respecto a 2. Sin embargo, aquí rige igualmente que ninguna concepción subsistente y acostumbrada del hombre puede servir de partida, porque lo primero que exige la indigente necesidad del pensar tiene que realizarse en una transformación esencial del hombre vigente. ¿Por qué?

Si pensamos sólo de modo suficientemente decidido al hombre, aun sólo en la determinación desde siglos habitual como animal rationale, entonces no podemos pensar pasando por la referencia al ser, vuelta hace mucho tiempo insulsa y vacía, que todavía es mentada en la “racionalidad” de este viviente. En la perplejidad ante la esencia “metafísica” de la razón, que rápidamente crece, podría salvarse, después del 440 último decisivo proceso de Nietzsche, reconduciendo la “razón” (y todo lo que se mueve bajo este título en el círculo de esta “propiedad” del viviente) a “la vida”. Se puede, confirmados con el espíritu de lo evidente y fácilmente demostrable, atreverse a expedir la razón como mera irradiación “de la vida” y por lo tanto como adicional; se puede proporcionar a este modo de pensar tan sin excepción una soltura en el representar general; sin embargo, no se modifica nada en la adecuación esencial de la “razón” en el sentido de la percepción del ser del ente. Toda esta primacía “de la vida” hasta se hunde en la nada si aquello que, como la razón, “depende” de ella, no llevara y dominara primero, sin embargo, en sí mismo la esencia del hombre: que en medio del ente, relacionándose con éste como tal, es un ente, sí, “el” ente, como lo concibe la determinación moderna en el sentido del “subiectum”. Por más que ésta en lo sucesivo invoque a “la vida”, es no obstante el más fuerte *atestiguamiento*, sólo que correspondientemente volviéndose siempre más ciego, de la esencia metafísica del hombre, que para olvidar y permanecer en el olvido, emprende toda organización “de la vida” y toda instalación del “mundo”.

Pero si el ser, si bien desconocido, presta el fundamento a la esencia de la razón, nada es arbitrario, sino que aun en su esenciarse podría exigir radicalmente al hombre, y si el hombre una vez más debiera recuperar su propia esencia, enteramente desgastada y distraída, en otra

originariedad, y si hasta esta obtención esencial tuviera que consistir en ser reivindicada por el esenciarse del ser [Seyn], y si el ser [Seyn] mismo pudiera fundar la verdad de su esencia sólo en tal transformación del hombre, que es capaz de osar un pensar originario "del" ser [Seyn], entonces se anuncia por parte del hombre un pensar transformado del ser. Pero ahora se hace de inmediato claro que este determinar de la filosofía a partir del hombre nunca mienta "al" hombre en sí, sino 441 al hombre histórico, cuya historia nos es en verdad oculta pero sin embargo corriente y urgente en la re-presentación historiográfica.

260. Lo gigantesco

fue determinado como aquello a través de lo cual lo "cuantitativo" es transformado en una "cualidad" propia, una especie de magnitud. Por lo tanto lo gigantesco no es algo cuantitativo, que se inicia en un número relativamente elevado (la cantidad y la medida), bien por el contrario puede aparecer en primer plano "cuantitativo". Lo gigantesco se funda en la decisionalidad e inexcepcionalidad del "cálculo" y se enraiza en un adelanto del re-presentar subjetivista sobre el todo del ente. En ello se encuentra la posibilidad de una especie de magnitud, que aquí es mentada en sentido histórico (historiográfico). Magnitud significa aquí: la erección del ser [Seyn] que se enraiza en un fundamento fundado a través de sí mismo, de la que tiene que surgir lo que quiere regir como siendo. En lo gigantesco se muestra la magnitud del "subiectum" consciente de sí mismo, que construye todo sobre el propio re-presentar y producir.

Las formas de aparición de lo gigantesco son diferentes; ante todo, no salta a la vista en cada una de sus formas directamente y de modo "dominante". Lo que exige grandes números y medidas para su representabilidad es sólo la *apariencia* de lo gigantesco, que en todo caso le pertenece, ya que pone en vigencia ese tipo de magnitud, que se apoya en el colocar y representar.

Entre las formas de lo gigantesco cuentan:

1. Lo gigantesco del *retardamiento* de la historia (de la falta de decisiones esenciales, hasta la ausencia de historia) en la apariencia de la rapidez y conducibilidad del desarrollo "historiográfico" y de sus anticipaciones.
2. Lo gigantesco de lo *público* como sumario de todo lo correspondiente, 442 bajo ocultamiento de la destrucción y socavamiento de toda pasión por una esencial reunión.
3. Lo gigantesco de la pretensión de *naturalidad* en la apariencia de lo

evidente y "lógico"; la cuestionabilidad del ser es enteramente puesta fuera de cuestión.

4. Lo gigantesco del *empequeñecimiento* del ente en totalidad, bajo la apariencia de la ilimitada ampliación del mismo gracias a la incondicional dominabilidad. Lo único imposible es la palabra y la representación "imposible".

En todas estas formas interreferidas de lo gigantesco se esencia el abandono del ser del ente; y a saber no sólo en el modo de la ausencia de cuestionabilidad del ente, sino en la figura de la organizada extirpación de toda meditación, en razón de la incondicional primacía del "hecho" (es decir, del emprendimiento calculado, siempre grandemente instalado) y de los "hechos".

Lo gigantesco se despliega siempre en lo calculable y así pone siempre de manifiesto algo "cuantitativo", pero como incondicional dominio del representar y producir es él mismo una negación de la verdad del ser [Seyn], no dueña de sí misma y en la suprema autocerteza precisamente nunca sabedora de sí, a favor de lo "racional" y de lo "dado". Lo gigantesco realiza el acabamiento del planteo fundamental metafísico del hombre, que ingresa en la inversión de su figura e interpreta todas las "metas" y "valores" ("ideales" e "ideas") como "expresión" y engendro de la mera, "eterna" "vida" en sí. Los fenómenos de primer plano de lo gigantesco deben hacer representable, en lo posible encarecidamente, a este "origen" en la "vida", es decir, con-statar historiográficamente *para* la época de lo gigantesco y confirmar esto en su "vitalidad" ante sí misma. Sea que los "valores" y "metas" sean puestos a través de la "razón" o surjan a partir del "instinto" de la vida "natural" y "sana" en sí, por 443 doquier se despliega aquí el "subiectum" (hombre) como centro del ente, de modo que *todas* las configuraciones culturales y políticas llevan lo gigantesco al poder de igual manera y con igual necesidad y ejercen el cálculo historiográfico con la historia y el poner en cuenta la historia como ocultamiento de la ausencia de meta, y aseguran por doquier discreta e inconscientemente el apartarse ante decisiones esenciales.

En lo gigantesco se hace reconocible que todo tipo de "grandeza" en la historia surge de la inexpresa interpretación "metafísica" del acaecer (ideales, hechos, creaciones, sacrificios) y por lo tanto es de esencia no propiamente histórica sino historiográfica. La oculta historia del ser [Seyn] no conoce lo calculable de "grande" y "chico", sino "sólo" lo conforme al ser [Seyn] de lo decidido, indeciso y sin decisión.

261. El opinar del ser [Seyn]

El ser [Seyn], ¿quién se interesa por el ser [Seyn]? Todo persigue al ente.

¿Pero cómo se puede también interesarse por el ser [Seyn]? Aun donde ello sucede, se trata también sólo de ese "ente", por el cual *no* se requiere interesarse, sentado siempre que ese interesarse pueda decidir normativamente sobre lo que *es* y debe ser. El ser queda entonces, cuando ya por último se admite todavía que no "sea" un ente, una "representación" vacía, un traer-ante-sí que nada aporta, un volcarse del re-presentar que, porque posible en todo tiempo y por doquier en toda ocasión con todo ente, es lo más común de todo lo semejante con referencia al ente, pero así también "vano". Finalmente rige todavía como un nombre, que ya nada más nombra, pero sin embargo está aún en uso como un signo para lo más indiferente de todo ente.

Esta opinión sobre el ser [Seyn] no necesita primero fundamentar 444 detalladamente su corrección. Su mejor confirmación le es suministrada a través de esos intentos, que tal vez aún estando *contra* esa opinión, pero sin embargo cautivos en su horizonte, podrían proporcionar a este nombre vacío un mínimo de plenitud. Se toma el ente, en el sentido de lo objetivamente presente ante la mano, como lo indudable e intangible, a lo cual sin embargo se permanece lo más conforme, cuando lo presente ante la mano es en general instalado como simplemente a la mano y éste en entero sentido técnico.

Se toma al ente así y sólo se admite al ser como lo justamente aún opinable en el "pensar" y se demuestra luego que el ser es precisamente lo más general.

¿Pero por qué no hacemos un esfuerzo supremo para sacudir una vez estos "presupuestos", por cierto los más corrientes y sentados "por adelantado" lo más ampliamente (que el ente sea lo objetivo y el captar al ser [Seyn] un vacío opinar de lo más general y de sus categorías)? Porque reconocemos demasiado difícilmente lo que se requiere para ello: de la sacudida de ese "nosotros", del hombre moderno, que como "subiectum" devino *el* asilo de esos supuestos, de modo que el carácter subjetivo del hombre mismo tiene en la supremacía concedida de esos supuestos (de la comprensión de ser occidental, modernamente consolidada) su origen y *el* apoyo de su inquebrantado poder. ¿Cómo ha de llegarse aquí a una sacudida, que tendría que ser esencialmente más que la mera modificación de un opinar sobre el concepto de ser [Seyn] en medio del "sujeto", que si no sigue obrando ininterrumpidamente? Cuán claro se hace en perspectiva a través de estos "supuestos" que ese no interesarse por el ser [Seyn] está en todo tiempo en derecho, y plenamente entonces, cuando deja generosamente el ocuparse del ser a las divisiones conceptuales de la "ontología" escolar o, lo que significa lo mismo, cuando con-

siente a la opinión que declara imposible a toda "ontología" como "racio-
445 nalización" del ser. Pues con este o-o cada vez se ha decidido sobre el suelo de la ontología acerca del ser y el opinar del ser, tan evidentemente decidido, que apenas y con derecho se desearía aún encontrar y admitir aquí "especiales" necesidades del decidir.

¿Por qué obsequiamos entonces aún la mínima atención a este *no* interesarse por el ser, ontológicoforme? Ciertamente no para poner bajo discusión o hasta modificar la respectiva opinión expuesta y la teoría acerca del ser [Seyn] o el rechazo de una tal teoría, sino para dirigir la meditación a que todo opinar habitual sobre el ser (incluidas las ontologías y antiontologías) tiene, él mismo, por origen el dominio del ser y de su "verdad" histórica determinada. (En la antiontología es llevada al extremo la indiferencia con respecto a la pregunta por el ser.)

Pero aquí amenaza otro malentendido: la concepción de que ahora debiera ser mostrado el supuesto "antropológico" de ese opinar sobre el ser y *con* este acusar ser tenido por "refutado" ese opinar. Pero precisamente esta concepción es sólo otra consecuencia de esa opinión del ser.

La "antropología" misma copertenece a lo que se encuentra bajo el dominio de esa interpretación del ser. Por ello nunca puede ser reivindicada como argumento contra ella, callando totalmente que la prueba de "presupuestos" cualesquiera, sobre los que descansa una opinión, no decide todavía nada sobre su "verdad", que, en general, presupuestos como tales no son aún objeción alguna.

Es válida otra cosa: en el no interesarse por el ser [Seyn], reconocer un estado necesario, en el que se oculta un destacado estadio de la historia del ser [Seyn]. De éste tal vez el más indiferente de todos los acontecimientos en medio de los sucesos actuales, escuchar la resonancia del evento decisivo.

446 La meditación tiene que dar con que la indiferencia con respecto al ser, ya salvada en plena inocuidad, que recibe en la "ontología" su "representación" escolar, es nada menos que el extremo crecimiento del poder del *cálculo*. Aquí está en actividad la más indiferente y ciega negación de lo incalculable.

Pero la meditación no toma esto como una "falta" y una "omisión", que sólo quedaría por censurar, sino como *historia*, cuya "realidad" aventaja esencialmente todo otro "real"; por ello esta historia, reconocida por los menos y entre éstos concebida sólo por los más insólitos, deviene como el evento que ya se abre, en el que el ente en totalidad llega a la decisión de su verdad.

Acontecimientos en el ente no son capaces, y ya no al hombre moderno, de llevar al ámbito de la verdad del ser [Seyn]. Pero qué es más esencial que divisar *el* estado de la historia occidental, en el que ya estamos, como decisivo, y al que a través de la indecisión de ese opinar indi-

ferente no sólo acaso ocultamos sino que acrecentamos en su preñez decisiva, a que meditación o no meditación caigan ya en la decisión y ya no puedan regir como formas de una observación casual, que llega a ello o no tiene lugar.

Aquí se encuentra el lugar en que el ser [Seyn] mismo, gracias a su historia, fuerza al saber acerca del ser a la indigencia de una necesidad de decisión y exige de él tener claridad sobre sí mismo acerca de lo que le acontezca como "proyecto" del ser.

262. *El "proyecto" del ser [Seyn] y el ser [Seyn] como proyecto*

El salto pensante "a" la verdad del ser [Seyn] tiene que saltar al mismo tiempo la esencia de la verdad, con-solidarse en el arrojo *de un* proyecto y ponerse con instancia.

Para el experimentar del ente y el abrigo de su verdad, el "proyecto" es sólo lo provisional, lo que entonces es sobrepasado en el proseguir hacia lo que en el ámbito proyectivo se hace edificable y custodiable y como *custodia* acoge el sello del ser [Seyn]. 447

En el saber pensante el proyecto no es lo provisional *para* otra cosa, sino lo único y último y por ello más insólito, lo que en sí se esencia como fundada verdad del ser [Seyn].

Aquí el proyecto no es nada que en cierto modo sólo (sea) puesto "por encima" del ente, ninguna "perspectiva" que sólo le sea ofrecida. Pues toda *per*-spectiva ya reivindica para su mirada lo *general*. Y precisamente esto, que un *rasgón** primero y decidiéndolo todo haga saltar lo que luego recién se manifiesta en lo abierto como un "ente", que un *yerro* iluminando todo arrebate la posibilidad de lo verdadero, esto es lo que el proyecto pensante del ser [Seyn] tiene que realizar. ¿"Realizar"? Ciertamente, pero ningún hacer y ningún imaginar con la significación de un libre idear.

El proyecto del ser [Seyn] sólo puede ser arrojado por el ser [Seyn] mismo, y para ello tiene que lograrse un instante de lo que el ser [Seyn] como evento-apropiador acaece-apropiadoramente, del *ser*-ahí.

El indagar pensante como la renuncia *que procede*, que se dirige al rehuso y así lo toma a la luz.

Quien alguna vez quiere andar la historia del ser [Seyn] bajo los ojos y ha de experimentar cómo el ser [Seyn] está ausente en su propio espa-

* El autor acentúa el prefijo latino 'per' con el sentido de 'a través de' en la palabra 'Per-spective', así como el prefijo alemán equivalente, 'durch', en las palabras 'Durhgängige', general, y 'Durchriss', rasgón, en un contexto de sentido. [N. de la T.]

cio esencial y abandona largamente éste a la inesencia, que impele ante sí la difusión del "ente", para hasta conservar aún la in-esencia a la esencia a la que pertenece, tiene en primer lugar que poder concebir que proyectos son arrojados a *lo* que, gracias a su claro, más tarde deviene ente y hasta tolera aun al ser [Seyn] sólo como un suplemento suyo, que la "abstracción" ha imaginado.

Pensamos estos proyectos según una cercana costumbre como formas del representar, que posibilitan el encuentro de objetos: la condi-448 ción trascendental de Kant. Y hacemos bien, en esta interpretación de la entidad como objetividad, ensayar el pensar del ente como tal. Sin embargo, esta interpretación kantiana se encuentra sobre el "fundamento" del sujeto y en el circuito del representar. La caracterización del "proyecto" deviene en el mejor sentido "subjetiva", es decir, no "yoica", "subjetivista", según la teoría del conocimiento, sino *meta*física como *subiectum*, como lo incuestionado e incuestionable tomado por base. La interpretación del pensar kantiano puede experimentar de aquí una aclaración esencial y conducir a que aún en esta posición-de-sujeto el pensar filosófico no pase por los abismos (esquematismo e imaginación trascendental). Sólo que tendríamos que ya habernos hecho cuestionadores para otros ámbitos, a fin de no anotar una tal concepción de Kant únicamente como una exagerada curiosidad, sino tomar en serio la referencia a lo abismoso.

Ello se logra en general cuando en el fondo hemos leído a Kant, ya no "subjetivamente", sino volviéndolo al ser-ahí.

Esto es, en un camino histórico, un paso para alcanzar la cercanía de *ese* pensar, que ya no entiende el proyecto como condición de representación, sino como *ser*-ahí y como el estar arrojado a un claro llegado a posición, cuya primera cosa permanece siendo otorgar la ocultación y de este modo manifestar el rehuso.

A pesar de ello, sigue siendo difícil para los actuales, en todo aspecto, experimentar el proyecto como evento desde la esencia del acaecimiento-apropiador como rehuso. Ninguna otra cosa ha sido exigida para ello que mantener alejada del ser [Seyn] toda alteración y saber que esto, lo más poderoso en el circuito de chapucerías humanas, se convierte en lo más frágil, sobre todo el hombre está acostumbrado desde hace tiempo a ponderar el dominio del ser [Seyn] con las pesas para la medición del poder del ente, a ponderar sólo así y nunca osar lo más cuestion-able.

449 Además, nos movemos pues desde antiguo *en* un proyecto del ser [Seyn], sin que éste nunca pudiera haberse hecho experimentable *como* proyecto. (La verdad del ser [Seyn] no era ninguna pregunta posible.)

La ausencia de esta pregunta es el continuo impulso para la historia de las posiciones metafísicas fundamentales, un impulso que como tal permanece para esta historia no sólo oscuro sino hasta *ausente*, por lo

cual la metafísica del idealismo absoluto se puede "construir" a sí misma en la historia de su propio desarrollo y como acabamiento de la metafísica.

Que la subjetividad del sujeto finalmente se despliegue como absoluta, es sólo el oscuro signo de cuán permanentemente se esencia el proyecto desde el comienzo de la historia del ser y se anuncia como lo nohecho y no-hacible y que no obstante finalmente es sin embargo explicado desde lo incondicionado, que condiciona también y precisamente al ser. Con esta "explicación" la filosofía ha dado con un fin. La rebelión de Nietzsche es sólo la inversión de este estado.

Pero, entre tanto, el ente, en la figura de lo objetivo y presente ante la mano, ha devenido siempre más poderoso. El ser [Seyn] ha sido reducido a la última palidez del más sustraído concepto general, y todo "general" subyace a la sospecha de lo impotente e irreal, de lo sólo "humano" y por ello también "esencialmente extraño". Porque el ser [Seyn] ha sido puesto en la máscara de lo más general y vacío, ya no requiere ni siquiera un rechazo expreso a favor del ente. Se llegó tan lejos, de poder "pasarse sin" el ser. Este singular estado de la historia del hombre apenas ha sido, por "suerte" para éste reconocido, menos aún concebido o hasta asumido en la voluntad de la historia. Por de pronto, entra severo en sus próximas consecuencias. Ahora se pasa pronto también sin el ente y se satisface con los objetos, es decir, se encuentra toda "vida" y toda realidad en el *ejercicio* de lo objetivo. De golpe el proceder y la instalación, el mediar y el desalojar se hacen más esenciales que aquello para lo cual todo esto rige. La "vida" es devorada en el vivenciar, y éste mismo asciende a la *organización* del vivenciar. La *organización* del vivenciar es la suma vivencia, en la que "uno" se reúne. El ente es todavía sólo un motivo para este organizar, y ¿qué ha de (significar) aquí aún el ser [Seyn]? Pero aquí para la meditación ha ingresado a la vista el punto decisivo de la historia, y despierta el saber de que sólo en el paso por extremas decisiones aún es salvable una historia, con respecto a lo gigantesco de la ahistoricidad. 450

Por ello registramos en vano la historia, es decir, su tradición historiográfica, para dar con el ser [Seyn] mismo como proyecto. Si alguna vez una seña de esta esencia del ser [Seyn] pudiera alcanzarnos, tendríamos que estar ya armados para experimentar en un primer inicio la ἀλήθεια. ¿Pero cuán lejos estamos de ello y acaso definitivamente alejados?

El dominio de la "metafísica" todavía inquebrantado, aunque de parte a parte alterado y vuelto incognoscible, ha conducido a que el ser [Seyn] se nos represente sólo como co-resultado del representar del ente *como* un ente, desde cuya determinación fundamental occidental (en primer lugar todavía auténticamente como οὐσία) luego resultan todas las modificaciones de la interpretación del ente.

Aquí se encuentra también la razón por la cual ante todo también en medio de la necesidad de experimentar (pensar [er-denken]) la verdad del ser [Seyn], todavía nos movemos aparentemente en lo re-presentativo. Tomamos lo "ontológico", aunque como condición de lo "óntico", pero sólo como su suplemento y repetimos una vez más lo "ontológico" (proyecto del ente sobre la entidad) como autoaplicación a sí mismo: proyecto de la entidad en tanto del ser [Seyn] sobre su verdad. Ante todo no hay ningún otro camino para, en general, procediendo del horizonte de la metafísica, hacer concebible como tarea la pregunta por el ser.

451 A través de este proceder, aparentemente, el ser [Seyn] mismo es todavía convertido en objeto y se alcanza lo más decididamente contrario a lo que ya se ha inaugurado en el ponerse en marcha de la pregunta por el ser [Seyn]. Pero *Ser y tiempo* está sin embargo encarado a mostrar el "tiempo" como el ámbito de proyección para el ser [Seyn]. Ciertamente, pero si hubiera debido permanecer allí, entonces la pregunta por el ser no hubiera sido nunca desplegada como *pregunta* y por lo tanto como pensar [Erdenken] de lo más cuestionable.

Por ello, se trataba de superar en el lugar decisivo la crisis de la pregunta por el ser, puesta necesariamente así en primer lugar y ante todo de evitar una objetivación del ser [Seyn], por una parte *conteniendo* la interpretación "temporal" del ser [Seyn] y al mismo tiempo a través del intento de hacer "visible" la verdad del ser [Seyn] independientemente de ello (libertad con respecto al fundamento en *Acerca de la esencia del fundamento,* pero justamente en la primera parte de este tratado se retiene por completo el esquema óntico-ontológico). La crisis no fue dominada por un mero seguir pensando en la orientación cuestionante planteada, sino que tenía que ser osado el múltiple salto a la esencia del ser [Seyn] mismo, lo que a la par exigía una más originaria inserción en la historia. La referencia al comienzo, el intento de aclaración de la ἀλήθεια como un carácter esencial de la entidad misma, la fundamentación de la distinción de ser y ente. El pensar devino siempre más histórico, es decir, la distinción entre consideración historiográfica y sistemática devino siempre más caduca e inadecuada.

El ser [Seyn] mismo anunciaba su esencia histórica. Pero quedaba y queda sin embargo una dificultad fundamental: el ser [Seyn] debe ser proyectado en su esencia y el proyecto mismo es sin embargo la "esencia" del ser [Seyn], el pro-yecto como acaecimiento-apropiador.

El despliege de la pregunta por el ser para el pensar [Erdenken] del ser [Seyn] tiene que, cuanto más encarecido se hace éste en el ser [Seyn], abandonar tanto más desconsideradamente todo acercamiento repre-
452 sentativo y aprender a saber que se trata de preparar una de-cisión histórica que sólo puede ser sufrida históricamente, quiere decir: que el

intento del pensar [Er-denkens] no excede su propia medida histórica y con ello recae en lo vigente.

El lugar de tránsito tiene que tener claro en la meditación a ambos por igual: lo usual del *proyecto* del ser [Seyn] y lo otro: el ser [Seyn] como proyecto, donde también la esencia proyectiva no puede ahora ya igualmente determinarse desde lo representativo, sino desde el *carácter acaeciente-apropiador* del ser [Seyn].

Pero el pensar [Erdenken] del ser [Seyn], apenas y en tanto le sea logrado el salto, tiene determinada su propia esencia como "pensar" desde lo que el ser como evento-apropiador acaece-apropiadoramente, desde el *ser*-ahí.

263. *Todo proyecto es arrojado*

De allí que ningún constatar lo dado alcance lo verdadero. Y menos aún puede el dirigirse re-presentativo a lo dado hacer visible la esencia de lo verdadero, la verdad, sino siempre sólo la corrección.

¿Pero qué dice esto: el proyecto *arrojado*? ¿Cuándo y cómo se logra un proyecto?

Proyecto: que el hombre se arroje libre del ente, sin que éste como tal ya estuviera inaugurado, al ser [Seyn]. Pero aquí todo queda oscuro. ¿Es entonces el hombre un cautivo? En todo caso del (ente) y ello sólo porque se relaciona al mismo tiempo con el "ser" (por ejemplo, el lenguaje), porque esta referencia al ser [Seyn] [es] en general el fundamento de una relación en un proceder de una actitud*.

En tanto el hombre se arroja libre del "ente", deviene recién hombre. Pues sólo así regresa al ente y *es* en tanto el regresado. Y permanece la pregunta: cómo acaece inicialmente este libre arrojo y cómo este comienzo funda la historia.

El hombre vigente: en el libre arrojo, el de este modo enseguida regresado, que así por primera vez ha recorrido la *diferenciación* del ente y el ser [Seyn], sin poder experimentar y hasta fundar a ésta misma. 453

Pero ¡el re-greso! Primero está por saberse el tipo de permanencia y de dote y el modo en que tan sólo en el re-greso lo anterior [es] preencontrado** lo cautivante, como lo que el ente, lo que como ente es estimado; qué mirada del ser guarda el hombre como regresante.

* Heidegger utiliza el sentido que hace surgir el parentesco de las palabras 'Verhalten', que traducimos por 'proceder', 'Verhältnis', 'relación' y 'Haltung', 'actitud'. [N. de la T.]

** El autor destaca el prefijo en 'vor-gefunden', que traducimos por 'pre-encontrado', con el que evidentemente se relaciona el posterior 'befunden', que traducimos por 'estimado'. [N. de la T.]

¿Cómo luego este regreso, cómo el libre arrojo [es] *olvidado* y cómo todo deviene posesión presente ante la mano solicitable y producible, cómo finalmente el hombre mismo se da por un tal (subiectum); cómo *así* entonces todo ha sido destruido; cómo una monstruosa alteración atraviesa todo el progreso del hombre; cómo el ser [Seyn] mismo en tanto maquinación se pone en la inesencia?

Y todo ello porque el hombre *no* fue capaz de señorear lo que atañe al regreso; este *no,* es el fundamento de su historia occidental vigente, en la que tal vez aún la esencia de la historia tenía que ocultarse; de allí que este "no", tampoco una mera nulidad.

El conocer del ser no descansa en una ἀνάμνησις, como es determinado desde Platón, sino en un olvidar, el olvidar lo atinente al regresar. Pero este olvidar es sólo consecuencia del no poder conservar el regreso. Mas esto surge del no poder mantenerse en lo abismoso del libre arrojo. Mas este no poder mantenerse no es debilidad sino consecuencia de la necesidad de guardar antes el ser y el ente en la primera diferenciación aún inasible.

Por ello el regreso sólo permanece: el mantener la entidad (ἰδέα), lo que es un olvido de lo que acaeció.

Pues el libre arrojo es como arrojado ya entonces, pero todavía totalmente oculto, evento-apropiador (origen de la historia).

¿Mas cómo ha de ser esto captado sólo más determinadamente, el *libre arrojarse*? Tenemos que guardarnos de refugiarnos ahora en "propiedades" y "facultades" cualesquiera del hombre, por ejemplo, en la razón. Prescindiendo de que estas mismas ya no aclaran, por su parte tan sólo han crecido sobre el desconocido fundamento de la determinación del hombre como percibiente y, de este modo, ya regresado del libre arrojo.

454

Cuando así queda rehusado todo apoyo explicativo, ¿cómo ha de decirse entonces esto primero que determina la *esencia* del hombre? No podemos tomar al hombre como predado en las propiedades vigentes conocidas y ahora buscar en él el libre arrojo, sino: el libre arrojarse mismo tiene que fundarnos primero la esencia del hombre. ¿Pero cómo?

Arrojarse libremente, osar lo abierto, no a un enfrente ni pertenecerse y sin embargo ambos, pero no como sujeto y objeto [Objekt], en tanto re-plicando saber y sospechar en lo abierto que *lo* que aquí se arroja libre y de lo que se arroja libre es de la misma esencia que el enfrente.

La ré-plica es el fundamento del encuentro, que aquí para nada es aún buscado.

La ré-plica es el brusco abrirse del entre, en y hacia el que acaece lo uno ante otro, como necesitado de un abierto.

¿Pero qué pertenece aquí al "hombre", y qué es lo dejado atrás? En el libre arrojarse él se funda en aquello que no puede hacer sino sólo osar como posibilidad, en el *ser*-ahí.

Ello evidentemente sólo cuando no (y nunca más) regresa a sí como uno que en el primer libre arrojo ha aparecido como el enfrente, como φύσει ὄν, como un ζῷον.

Se trata de: el libre arrojo y la fundación de la esencia del hombre en el extrañamiento de lo *abierto*. Recién ahora comienza la historia del ser y la historia del hombre. ¿Y el ente? Ya no llega más a su verdad en un regreso, ¿sino? Como la custodia del extraño, y el extraño se manifiesta al encuentro del acaecimiento-apropiador y hace encontrarse en él al dios.

El *libre arrojo* no se logra nunca desde el mero impulso y la presentación del hombre. 455

Este arrojo es *más arrojado* en el ímpetu del acaecimiento-apropiador. Ello dice: el ser alcanza al hombre y lo mueve a la transformación, a la primera obtención, a la larga pérdida de su esencia.

Este atravesar del extravío esencial como historia del hombre, independiente de toda historiografía.

Y cuando los dioses se sumergen en lo no otorgado del rehusamiento del ser [Seyn].

264. Proyecto del ser [Seyn] y comprensión de ser

La comprensión de ser, en el modo de la Introducción de *Ser y tiempo,* tiene un carácter transitoriamente ambiguo; correspondientemente, también la caracterización del hombre ("ser-ahí humano", el ser-ahí *en el* hombre).

La comprensión de ser está *por una parte,* en cierto modo en mirada retrospectiva metafísica, tomado como el sin embargo infundado *fundamento* de lo trascendental y en general del re-presentar de la entidad (hasta retroceder a la ἰδέα).

La comprensión de ser es *por otra parte* (porque comprender es concebido como pro-yecto y éste como arrojado), la indicación de la fundación de la esencia de la verdad (manifestación; claro del ahí; ser-ahí). *La comprensión de ser perteneciente al ser-ahí* –este discurso se hace *superfluo*, dice dos veces, y hasta debilitándose, lo mismo. Pues el *ser*-ahí "es" precisamente la fundación de la verdad del ser [Seyn] como evento.

La comprensión de ser se mueve *en* la *diferenciación* de entidad y ente, sin ya hacer "valer" el origen de la diferenciación desde la esencia *decisoria* del ser [Seyn].

Pero comprensión de ser es por doquier lo contrario, sí, aun esencialmente otra cosa que esto, de hacer dependiente el ser [Seyn] del opinar humano. Donde rige el destrozo del sujeto, ¿cómo el ser ha de poder aquí aún ser hecho "subjetivo"? 456

*265. El pensar [Er-denken] del ser [Seyn]**

Con ello ha de ser nombrada una y tal vez la decisiva manera en el tránsito, a través de la que el hombre occidental venidero asume el esenciarse de la verdad del ser [Seyn] y tan sólo de este modo deviene histórico: el pensar [*Er*-denken] del ser [Seyn]. Devenir histórico quiere decir: surgir de la esencia del ser y por ello permanecer perteneciente a él; no mienta: ser transferido al pasado y a lo historiográficamente constatable.

Pero, pues, la meditación histórica sobre la historia de la metafísica muestra que la realización de la pregunta conductora a través de toda la historia tiene al pensar como hilo conductor (entidad y pensar). De esta meditación resulta el entendimiento de que el predominio del *pensar* (que él mismo se convirtió en hilo conductor en la figura del representar de algo en general) impulsó más y más la interpretación de la entidad del ente a *la* dirección desde la que luego finalmente tenía que venir la equiparación del ser con la objetividad del ente (de la representatividad en general). Y este entendimiento da a saber que el pensar y su predominio (en el tratamiento del hilo conductor y elección de hilo conductor) finalmente cortó todo camino a la pregunta, o sea, a la posible coacción a la pregunta por la *verdad del ser [Seyn]*. ¿Y ahora, ha de devenir sin embargo el *pensar [Er-denken]* el paso a la verdad del ser [Seyn], no sólo de todos modos el pensar, sino en cierta manera el máximo aumento de su dominio, el pensar [Er-denken], donde en cierto modo se expresa la plena dependencia del ser [Seyn] con respecto al pensar? Así parece y tiene que parecer cuando procedemos de la meditación histórica sobre la pregunta conductora y su hilo conductor.

457 Pero sólo *parece* así. Para escapar aquí de la apariencia, como si para la pregunta fundamental fuera reivindicado sólo justo el hilo conductor de la pregunta conductora, lo que según lo anterior sin embargo sería paradójico, tiene que estar al comienzo una diferenciación, cuya omisión ya confunde siempre también la meditación sobre la historia de la pregunta conductora y de su elección de hilo conductor.

El pensar (1) es por una parte mentado como nombre para el tipo del preguntar y con ello, en general, el tipo de relación de la relación cuestionante del hombre con el *ser* del ente, el pensar en el sentido de la postura del "pensador" (del filósofo) (pensar como *preguntar* de la pregunta por el ser).

Pero el pensar (2) es mentado por otra parte como nombre para el hilo conductor, que el pensar (1) emplea para poseer el horizonte, en el que el

* Cfr. *Reflexiones*, VII, 78 y ss.

ente como tal es interpretado con respecto a la entidad (pensar como *hilo conductor* de ese preguntar).

Ahora bien, a través de una determinada interpretación del ser (como ἰδέα) el νοεῖν de Parménides deviene el νοεῖν del διαλέγεσθαι en Platón. El λόγος de Heráclito se convierte en el λόγος como enunciado, deviene hilo conductor de las "categorías" (Platón: *Sofista*). El acoplamiento de ambos en la *ratio*, es decir, la correspondiente captación de νοῦς y λόγος se prepara en Aristóteles. La ratio deviene "matemática" desde Descartes; ello sólo es posible, porque esta esencia matemática, ya (es) sentada en Platón y fundada como *una* posibilidad en la ἀλήθεια de la φύσις. El "pensar" (2) en el sentido del enunciado se convierte en hilo conductor para el pensar (1) de los pensadores occidentales. Y este pensar (2) proporciona luego, finalmente, también la instrucción para la interpretación del pensar (1) como postura de la filosofía. (Con ello se relaciona el singular predominio del pensar del pensar y de su pensado como tal, es decir, del yo y la "auto"conciencia en la filosofía moderna, un predominio que se acrecienta al extremo con la equiparación de la realidad [del ser] como del absoluto con el pensar como incondicionado; todavía y justamente en Nietzsche domina la clara referencia del ser a la lógica-de enunciado.) 458

Cuando, pues, aquí, en la preparación del otro comienzo, la *esencia* de la filosofía es retenida como *preguntar por el ser* (en la ambigüedad: preguntar por el ser del ente y preguntar por la verdad del ser [Seyn]), como tiene que ser retenida, justamente porque el preguntar primero inicial por el ser, a saber, llegó a *su* fin y, de este modo, no a su comienzo, también tiene que permanecer mantenida la denominación del filosofar como pensar. Pero ello no decide aún nada acerca de si ahora también el hilo conductor del pensar (1) es el pensar (2), o si *en general* aquí algo como un hilo conductor entra en juego, así como en el tratamiento de la pregunta conductora. Ahora en el tránsito al otro comienzo, la pregunta por el ser se convierte en la pregunta por la verdad del ser [Seyn], de modo que esta verdad como esencia de la verdad pertenece al esenciarse del ser [Seyn] mismo. La elección de hilo conductor se hace superflua, sí, es ahora desde un principio imposible. El ser ya no rige como la entidad del ente, como el *su*plemento representado a partir de éste, que al mismo tiempo resulta el a priori del ente (de lo presente). Más bien se esencia ahora primero el ser [Seyn] primero en su verdad. Esto incluye, pues, que también el pensar (1) sea exclusivamente y antes determinado a partir de la esencia del ser [Seyn] y no acaso, como desde Platón, en tanto el representar purificado del ente, a partir de éste. El *per-cibir* del ser no es determinado desde la versión de entidad en el sentido del κοινόν de la ἰδέα, sino desde el esenciarse del ser [Seyn] mismo. Éste tiene que ser saltado (*er*sprungen) originaria-inicialmente, para, en cierto modo, decidir a partir de sí, de

qué esencia tienen que *"ser"* el pensar (1) y el pensador. Este múltiple "tener" anuncia la necesidad originariamente propia de una indigencia, que sólo puede pertenecer a la esencia del ser [Seyn].

Sólo que estamos sin embargo detenidos en la tradición hace demasiado tiempo y demasiado firmemente, para que, en primer lugar, por 459 doquier donde el "pensar" es nombrado, en este nombre no sea al menos mentado conjuntamente el representar de algo en general y con ello el representar de la unidad de diferentes modalmente subordinados. Por completo, cuando el pensar ha sido tomado como pensar del ser: éste rige como lo más general de todo. Toda pregunta por el ser se encuentra en esta apariencia de la pregunta por lo más general, de lo cual sólo se puede apoderarse a través de la captación de sus particularidades y sus relaciones. Captar esto más general significa entonces sólo dejarlo en su indeterminación y vacío, plantear la indeterminabilidad como su única determinación, es decir, hasta representar inmediatamente.

De este modo, a través del concepto habitual del pensar (el "lógico") ya nuevamente se ha predecidido sobre la esencia del ser [Seyn], en donde de igual modo la esencia es previamente mentada como lo objetivo de un representar.

Pero aún de ello tenemos que liberarnos, para dejar totalmente al ser [Seyn] mismo el poder predisponiente-determinante en la caracterización esencial del pensar [Er-denken]. Esa interpretación griega del ὂν ᾗ ὂν como ἕν, esa oscura primacía vigente, que por doquier tiene lo uno y la unidad en el pensar del ser, no puede, evidentemente, ser derivada de la lógica y del rol conductor del λόγος como enunciado, porque éste, por cierto, presupone una determinada interpretación del ὄν (ὑποκείμενον). Considerado más profundamente, esa unidad es sólo el primer plano, visto a partir del reuniente re-presentar (λέγειν) del presenciarse como tal, en el cual precisamente el ente ya se ha reunido en su qué *y* que. La presencia puede ser captada como reunión y de este modo ser concebida como unidad y también tiene que serlo en la primacía del λόγος. Pero la unidad misma no es desde sí una determinación originaria del ser del ente. Mas los pensadores iniciales dan necesariamente con ella, pues a ellos y su comienzo la verdad del ser tiene que permanecer oculta y porque se trata, para, en general, captar al ser, de retener el presenciarse como primero y próximo de su surgir; por ello el ἕν, pero siempre y al 460 mismo tiempo en referencia a los muchos como el que se presenta, el que sale (deviene) y el que se retira, el que transcurre (estando-aquí y estando-ausente en la *pres*encia* misma: Anaximandro, Heráclito, Par-

* Heidegger destaca al mismo verbo raíz 'wesen' en los términos que derivando de él también reciben su sentido básico: 'her-wesend', estando-aquí, 'ab-wesend', estando-ausente, '*An*wesenheit', *pres*encia. [N. de la T.]

ménides). A partir del otro comienzo esa imperturbada y nunca interrogada determinación del ser (la unidad) puede y tiene que devenir aún algo cuestionable, y entonces remite la unidad al "tiempo" (el tiempo abismoso del espacio-tiempo). Pero entonces se muestra también que con la primacía de la presencia (presente), en donde la unidad está fundada, se ha decidido algo, *que en este lo más evidente se encuentra la más extraña decisión*; que este carácter decisorio hasta pertenece al esenciarse del ser [Seyn] y da la seña de la respectiva singularidad y más originaria historicidad del ser [Seyn] mismo.

De ello podemos concluir, también ya en un saber aproximado de la historia del ser [Seyn], que el ser [Seyn] nunca es decible definitivamente y por ello tampoco nunca sólo "provisionalmente", como aquella interpretación (que convierte al ser [Seyn] en lo más general y vacío) quisiera fingir.

Que la esencia del ser [Seyn] nunca es decible definitivamente, no significa una carencia sino por el contrario: el saber no definitivo justamente retiene el *abismo* y con ello la esencia del ser [Seyn]. Este retener el abismo pertenece a la esencia del ser-ahí como fundación de la verdad del ser [Seyn].

El retener el abismo es al mismo tiempo el saltar al esenciarse del ser [Seyn], de modo que éste mismo despliega su poder esencial como el evento-apropiador, como el *entre* para la indigencia del dios y la custodia del hombre.

El pensar [Er-denken] del ser [Seyn], el nombramiento de su esencia, no es otra cosa que el riesgo, el salir auxiliando a los dioses hacia el ser [Seyn] y poner a disposición del hombre la verdad de lo verdadero.

Con *esta* "definición" del pensar a través de lo que "piensa", está realizado el pleno apartamiento de toda interpretación "lógica" del pensar. 461
Pues éste es uno de los más grandes prejuicios de la filosofía occidental: el pensar tendría que estar determinado "lógicamente", es decir, con respecto al *enunciado* (la explicación "psicológica" del pensar es sólo un apéndice de la "lógica" y la supone, también donde cree poder suplantarla; "psicológico" está aquí por biológico-antropológico). Pero un reverso de ese prejuicio es también sólo cuando en el *rechazo* de la interpretación "lógica" del pensar (es decir, de la referencia al ser; cfr. *¿Qué es metafísica?*) se es acometido por la angustia o mejor el temor de que ahora estaría comprometido el rigor y la seriedad del pensar y dejado todo al criterio del sentimiento y su "juicio". ¿Quién dice pues y quién ha demostrado que el mentado pensamiento *lógico* sea el "riguroso"? Ello rige, *cuando* en general rige, sólo bajo la suposición de que la interpretación lógica del *ser* podría ser la única posible; lo que sin embargo es justo un prejuicio. Tal vez, con respecto a la esencia del ser [Seyn] sea justamente la "lógica" el proceder *menos* riguroso y serio de la determinación esencial y sólo una apariencia, que evidentemente es de esencia *aun*

más profunda que la "apariencia dialéctica", que Kant ha hecho visible en el ámbito de la posible objetivación del ente en totalidad. La "lógica" misma es una apariencia con referencia a la fundación esencial de la verdad del ser [Seyn], pero la apariencia más necesaria que la historia del ser [Seyn] hasta ahora conoce. La misma esencia de la "lógica", que alcanzó su máxima figura en la metafísica de Hegel, es concebible tan sólo desde el otro comienzo del *pensar* del ser [Seyn]. Pero la abismosidad de este pensar hace aparecer también al mencionado rigor de la sagacidad lógica (como forma del hallazgo de verdad, no sólo de la expresión de lo hallado) como una niñería no dueña de sí, que luego podría degenerar también en erudición filosófica, en la que cada uno provisto de cualquier sagacidad puede moverse por doquier, sin nunca ser tocado por el ser [Seyn] y vislumbrar el sentido de la pregunta por el ser [Seyn].

462 Pero el pensar [Erdenken] del ser [Seyn] es, pues, también correspondientemente insólito y tal vez no nos sea envidiado tan sólo apenas en pasos groseros de una preparación suya, si el riesgo de este salto abismoso puede llamarse un favor.

Tan sólo *este* pensar del ser [Seyn] es verdaderamente in-condicionado, es decir, no condicionado y determinado a través de algo condicionado fuera de sí y de lo a pensar por él, sino *únicamente* determinado a través de lo por pensar en él, por el ser [Seyn] mismo, que sin embargo no es "lo absoluto". Pero en tanto el pensar (en el sentido del pensar [Erdenkens]) recibe la esencia del ser [Seyn], en tanto hasta el ser-ahí, cuya instancia *una* tiene que ser el pensar [Er-denken], es acaecido-apropiadoramente tan sólo y únicamente a través del ser, *el* pensar, es decir, la filosofía, ha alcanzado su más propio y elevado origen desde sí misma, desde lo por pensar en ella. Recién ahora ella es simplemente inatacable a través de apreciaciones y valoraciones, que cuentan con metas y utilidades, es decir, maltratan la filosofía correspondientemente como el arte, en tanto producción cultural, o finalmente sólo aún en tanto expresión cultural y ponen bajo exigencias que aparentemente superan a la filosofía, pero en realidad quedan profundamente debajo de ella, arrastran hacia abajo su esencia a lo comprensible y en tal distorsión desplazan hacia lo justamente todavía tolerado y sonreído.

Qué pretensión tiene que quedar, visto desde tal terreno bajo, de afirmar de la filosofía su incondicionado origen. Sin embargo, aun desde un plano más alto de apreciación, sí, desde cada uno buscado sólo de alguna manera no alcanzamos ninguna otra mirada esencial hacia la filosofía, que no tuviera que divisar conjuntamente lo "titánico". En la metafísica y a través de su historia queda velado y finalmente debilitado en un mero paso de frontera, dudoso según la teoría del conocimiento. Cuando sin embargo el pensar en el tránsito desde la metafísica se tiene que decidir por el pensar [Erdenken] del ser [Seyn], entonces se acrecienta

en lo esencial el peligro de inevitable temeridad. El saber de este peligro se transforma también en tanto apenas nombrándolo, calla el esencial 463 exponerse al peligro. La indicación pertenece a la ambigüedad del tránsito, en el que la meditación tiene siempre que rozar aún lo que en la realización del tránsito se desplaza enseguida más y más al simple hacer. Esto ambiguo conserva en la filosofía una especial obstinación, porque como preguntar pensante tiene ella misma que moverse necesariamente a su saber, precisamente en tanto ella es de origen incondicionado y en tanto más originariamente lo es.

La singularidad del ser [Seyn], en el tránsito desde la metafísica, para la que rigió como lo más general y corriente, llegará a esenciarse en una correspondiente única extrañeza y oscuridad. En el pensar transitorio, todo lo que pertenece a la historia del ser tiene lo inhabitual de lo único y de esta vez. De allí que el pensar [Er-denken] del ser [Seyn] alcance, donde y cuando se logra, un rigor y agudeza de la historicidad, para los que falta todavía al decir el lenguaje, es decir, a él, al ser [Seyn], un suficiente poder nombrar y oír.

El pensar [Er-denken] del ser [Seyn] no se idea un concepto, sino que gana esa liberación de lo sólo ente, que hace a-propiado para la determinación del pensar a partir del ser [Seyn]. El pensar [Er-denken] expone en esa historia, cuyos "eventos" no son otra cosa que los golpes del acaecimiento-apropiador mismo. Podemos decir esto sólo en tanto decimos: *que* esto acaece; ¿y qué es este "esto"? Que Hölderlin ha poetizado al poeta venidero, que él mismo "es" como el primero, que ha puesto en decisión a la cercanía y lejanía de los dioses sidos y venideros (cfr. El lugar de la historia del ser [Seyn]).

¿Quién podría maravillarse, si esta referencia al primer que [Dass] de la historia del ser [Seyn], en el tránsito de la metafísica al pensar [Erdenken] del ser [Seyn], es considerada enteramente arbitraria e incomprensible? Sin embargo, apenas serviría si se fuera al encuentro de ello a través de aclaraciones acerca de que todos los modos de consideración "histórico-literarios", histórico-poéticos e "históricos del espíritu" no tienen que intervenir. Ya aquí se exige el salto al ser [Seyn] y su 464 verdad, la experiencia de que bajo el nombre de Hölderlin acaece ese único poner-a-decisión, acaece, no acaso acaeció. Podemos intentar destacar históricamente este "evento" en su singularidad, en tanto lo vemos en medio de lo que es todavía lo vigente en su máximo acrecentamiento y más rico despliegue: en medio de la metafísica del idealismo alemán y en medio de la configuración del concepto de mundo de Goethe, en medio de lo que por abismos queda separado de Hölderlin (en el "romanticismo"), cuando a él, el portador del nombre, pero no el custodio del ser [Seyn], lo ha "influido" también históricamente. Pero ¿de qué sirve esta separación? Alcanza a lo sumo sólo un nuevo malentendido,

como si precisamente fuera Hölderlin algo "propio" *en medio* de esa historia de la metafísica y el arte; donde sin embargo no importa el "al interior de" pero tampoco sólo el excepcional "fuera de" sino el golpe del ser [Seyn] mismo, inderivable, tomable al vuelo en su más puro que, que *ahora y desde entonces* esa decisión se encuentra en la historia de Occidente, tanto si es percibida por la época que todavía perdura y si en general puede ser percibida o no.

Esta decisión pone por primera vez el espacio-tiempo en torno al ser [Seyn] mismo, como tal se extiende desde éste a una con el tiempo, que lo temporaliza en la unidad originaria de este espacio-de juego-temporal.

Desde ahora queda todo pensar, que mienta la entidad a partir del ente y apartado, fuera *de la* historia, en la que el ser [Seyn] como evento acaece al pensar en la figura de lo conforme al ser-ahí y perteneciente a él. Salvar al ser [Seyn] la singularidad de su historia es la vocación del pensar y nunca más la volatilización de su esencia en el casillero de la empalidecida "generalidad" de las categorías. Pero por ello saben los 465 sabedores que la preparación de esta historia del ser [Seyn], en el sentido de la fundación de la disposición a la custodia de la verdad del ser [Seyn] en el ente, que tan sólo así deviene, será una muy desconocida por mucho tiempo y ampliamente. Los preparadores tendrían que poder estar aún lejos, separados, de los fundadores, si también quieren ser alcanzados por el golpe del rehuso del ser [Seyn], aunque sólo de lejos, y, a través de ello, ser presintientes. Permanece audacia el decir acerca del pensar [Erdenken] del ser [Seyn], así es denominado el salir auxiliando hacia la morada de los dioses y el extrañamiento del hombre (cfr. *el ser [Seyn] como evento*).

266. El ser [Seyn] y la "diferencia ontológica"
La "diferenciación"

Esta diferenciación *lleva* la pregunta fundamental de la metafísica: ¿qué es el ente? Pero esta diferenciación no es propiamente elevada como tal al saber en la realización de la pregunta conductora o acaso retenida como algo cuestionable. ¿Lleva la diferenciación la pregunta conductora o realiza ésta antes, aunque inexpresamente, la diferenciación? Manifiestamente esto. Pues aparece en el horizonte de la pregunta conductora y en primer lugar también para la meditación clarificadora sobre la pregunta conductora como algo último. Pero ella puede sin embargo sólo ser aquello de primer plano (por qué), donde un *planteo* de la pregunta fundamental (por la verdad del ser [Seyn]) puede ser aclarado introductoriamente.

La pregunta por el ser [Seyn] como pregunta fundamental no habría concebido nada de lo suyo propio más cuestionable, si no fuera impelida de inmediato a la pregunta por el *origen* de la "diferencia ontológica". La distinción de "ser" *y* "ente", que el ser [Seyn] se *destaque* del ente, sólo puede tener su origen en el *esenciarse* del ser [Seyn], cuando por otra parte también el ente como tal está fundado a través del ser [Seyn]. La esencia y el fundamento de tal destacarse es *la* oscuridad, que en toda metafísica se encuentra resuelta, de modo tanto más extraño, cuanto más decididamente la metafísica se establece en la adecuación pensante de la entidad y sobre todo en el sentido del pensar absoluto. La esencia y el fundamento de este destacarse es el ser [Seyn] como acaecimien- 466 to-apropiador. Éste se mueve hacia este claro como el entre mismo aclarador y es por ello, sin ser reconocido y vislumbrado como acaecimiento, a partir del pensar representativo un diferenciable y diferenciado como ser en general. Ello rige ya para el esenciarse inicial primero del ser [Seyn] como φύσις, que surge como ἀλήθεια, pero al mismo tiempo por encima del ente, que a través de ella es perceptible como tal, olvidado, reinterpretado como el máximo ente, uno y el más elevado modo del ente. Aquí se encuentra al mismo tiempo el fundamento de por qué la diferencia ontológica como tal no llega al saber, puesto que en el fondo siempre ha sido requerida una diferenciación entre ente y ente *(máximo ente)*. Se ve la *consecuencia* en la confusión ampliamente difundida en el uso del nombre "ser" [Seyn] y "ente", que están alternativamente uno cualquiera por el otro, de modo que aunque mentando el ser [Seyn] representa sin embargo sólo un ente y presenta a éste como lo más general de todo re-presentar. El ser (como ens qua ens - ens in commune) es sólo la más sutil dilución del ente y él mismo aún un tal, porque cada ente determinándolo como el máximo ente del ente. Aun cuando ahora, después del decidido nombramiento de esta diferenciación en *Ser y tiempo*, se aplica a un más cuidadoso empleo del lenguaje, nada ha sido alcanzado y de ninguna manera atestiguado, de que un saber y preguntar por el ser [Seyn] se haya hecho viviente. Por el contrario: se ha acrecentado ahora el peligro de que el ser mismo sea tomado y tratado por sí como un presente ante la mano.

En general la extracción de esta "diferenciación" sólo puede decir entonces algo pensante, si desde el comienzo surge de la pregunta por el "sentido del ser [Seyn]", es decir, por su verdad; y cuando esta pregunta no ha sido tomada como una cualquiera, sino ha sido preguntada como *la* que *decide* históricamente a la metafísica y que decide sobre la metafísica y su preguntar, cuando el ser [Seyn] mismo ha devenido indigen- 467 cia, tan sólo la cual dispone de nuevo por sí su correspondiente "pensar" en su determinación.

La "diferencia ontológica" es un pasaje que se torna inevitable, cuan-

do la necesidad del preguntar de la pregunta fundamental ha de ser hecha visible a partir de la pregunta conductora. ¿Y la pregunta conductora misma? Pero esta tarea no es eludible, mientras en general tenga que quedar asegurado aún un camino, que conduzca desde la tradición aún tan indigente del pensar cuestionador *metafísico* a la pregunta necesariamente impreguntada por la verdad del ser [Seyn].

Pero esta caracterización de la "diferencia ontológica" como tal y el planteo de ella desde el propósito de superación de la metafísica parece, por de pronto, obtener lo contrario: ahora más que nunca resulta la fijación en la "ontología". Se toma la distinción como una pieza teórica y clave de consideración ontológica y se olvida lo decisivo: lo transitorio de esta diferenciación.

De allí que se renuncie por adelantado a todo esfuerzo de *no realizar* para nada esta diferenciación como *re-presentativa*, en la que lo diferenciado es puesto proporcionadamente en el mismo plano de diferenciabilidad, aunque dejado de modo totalmente indeterminado; mientras que, sin embargo, esta diferenciación formalmente tomada y mencionada, sólo puede ser una indicación de que la referencia al ser es otra que al ente, y que esta otredad de referencias pertenece al diferenciante referirse a los diferenciados. La referencia al ser es, en tanto fundada, la instancia en el *ser*-ahí, el estar al interior de la verdad del ser [Seyn] (como evento).

La referencia al ente es la conservación creadora de la custodia del ser [Seyn], en lo que según tal custodia se coloca como ente en el claro del ahí.

En el tránsito al ser-ahí, en medio del preguntar por la verdad del ser [Seyn], no queda otra posibilidad que, en primer lugar, modificar el 468 representar, hasta el punto de que la referencia al ser sea fijada como proyecto y por ello como *el* carácter del comprender (la comprensión de ser del ser-ahí). Pero estas determinaciones, por más decisivas que permanezcan para una primera aclaración del totalmente otro preguntar de la pregunta por el ser, son, sin embargo, vistas fuera de la cuestion*abilidad* del ser [Seyn] y de su esenciarse, sólo como un primer paso tanteador sobre un muy extenso trampolín, en cuyo paso apenas es percibido algo de la exigencia que al final del trampolín es necesaria para el lanzamiento. Sin embargo no se toma este paso ni siquiera como primero para un largo "en camino", sino como el ya último, para instalarse en lo dicho como una determinada "teoría" y "parecer" y con ella alinear toda clase de cosas en el respecto historiográfico. O se rechaza esta "teoría" y se imagina haber decidido algo sobre la pregunta por el ser.

Pero en el fondo, la extracción de la "diferencia ontológica" es sólo un testimonio de que el intento de una pregunta más originaria por el ser tiene que ser al mismo tiempo una apropiación más esencial de la histo-

ria de la metafísica. Pero unir a ambas, o sea tenerlas ya radicalmente en uno: el comenzar en una cosa totalmente otra *y* la fidelidad a la historia del primer comienzo, esencialmente superadora de todo accionar *historiográfico* vigente, el igual decidido dominio y afirmación de lo que se excluye, es para la costumbre de la historiografía y de la sistemática *tan* extraño, que no se le puede ni siquiera ocurrir que podría exigirse tal cosa. (¿Pero qué otra cosa quiere la "destrucción fenomenológica"?).

Por ello, la "diferencia ontológica" oscila también en lo indeterminado. Pareciera como si ya fuera sabida al menos desde Platón, donde sin embargo ha sido sólo realizada y en cierto modo tomada en uso. En Kant es sabida en el concepto de lo "trascendental" y *sin embargo no* sabida, porque por una parte la entidad es tomada como objeti*vidad* y porque luego esta interpretación de la entidad justamente corta toda *pregunta por el ser*. Pero pareciera también nuevamente como si la "diferencia ontológica" fuera algo "nuevo", lo que no puede y no quiere ser. Con ella sólo ha sido nombrado lo que lleva toda la historia de la filosofía y *en tanto* esto portador para ella como metafísica nunca podía ser lo por indagar y por ello por nombrar. Es algo transitorio en el tránsito del fin de la metafísica al otro comienzo. 469

Pero que esta diferenciación pueda ser nombrada como la estructura del ámbito de la metafísica occidental y que tenga que ser nombrada en esta forma indeterminada, tiene su fundamento en la historia inicial del ser [Seyn] mismo. En la φύσις se encuentra resuelto que para el representar más general (pensar) el ser es lo máximo presente más permanente y como tal, en cierto modo, el vacío de la actualidad misma. En tanto el pensar se ha dirigido al dominio de la "lógica", esto actual de *todo presente* (presente ante la mano) se convierte en lo más universal y, a pesar de la defensa de Aristóteles de no ser γένος, en lo "más general". Si consideramos *esta* procedencia histórica de la diferencia ontológica desde la historia misma del ser, entonces el saber de esta procedencia fuerza ya a una previa lejanía de la pertenencia a la verdad del ser, a la experiencia de que llevados por la "diferencia ontológica" en todo ser humano como referencia al ente, por esto quedamos más esencialmente expuestos al poder del ser que en toda referencia a cualquier "real", aun tan "cercana a la vida".

Y esto, la entera predisposicionalidad del hombre por obra del ser [Seyn] mismo, tiene que ser llevado a la experiencia a través de la denominación de la "diferencia ontológica"; a saber luego, cuando la pregunta por el ser mismo ha de ser suscitada como pregunta. Pero por otra parte, con respecto a la superación de la metafísica (el pase histórico del primero y del segundo comienzo), la "diferencia ontológica" tiene que ser clarificada en su pertenencia al ser ahí; visto desde aquí se desplaza a la forma de una, sí, *la* "estructura fundamental" del ser-ahí mismo.

470

267. *El ser [Seyn]**
(Evento)

El ser es el *evento-apropiador*. Esta palabra nombra pensantemente al ser [Seyn], funda su esenciarse en su propia estructura, que se hace indicar en la variedad de eventos.

Evento es:

1. el *acaecimiento-apropiador*, que en la indigencia, a partir de la que los dioses necesitan al ser [Seyn], éste fuerza al ser-ahí a la fundación de su propia verdad y de este modo hace esenciarse en evento-apropiador al entre, el acaecimiento-apropiador del ser ahí a través de los dioses y la adjudicación de los dioses a ellos mismos.

2. El evento del acaecimiento-apropiador incluye en sí la *de-cisión***: el que la libertad como fundamento abismoso hace surgir una indigencia, desde la cual en tanto exceso del fundamento los dioses y el hombre salen a la división.

3. El evenimiento-apropiador como de-cisión lleva la *ré-plica* a los divididos: que esta re-ciprocidad de la más amplia decisión indigente tiene que estar en el "ante" extremo, porque salva el a-bismo del ser [Seyn] empleado.

4. La ré-plica es el origen de la contienda, que se esencia en tanto separa al ente de su extravío en la mera entidad. La *se-paración* caracteriza al evento-apropiador en su referencia al ente como tal. El acaecimiento-apropiador del ser-ahí hace devenir a éste encarecido en lo inhabitual con respecto a todo ente.

5. Pero la se-paración, concebida desde el claro del ahí, es al mismo tiempo la *sus-tracción* del evento; que se sustrae a todo poner en cuenta representativo y se esencia como rehuso.

6. Por más ricamente dispuesto y sin imagen que se esencie el ser [Seyn], descansa sin embargo en sí mismo y en su *simplicidad*. Bien desearía el carácter del entre (de los dioses y el hombre) inducir a tomar el ser [Seyn] como mera referencia y como consecuencia y resultado de la relación de los referidos. Pero el evento-apropiador es, sin embargo, si ya la caracterización es todavía posible, este referir que primero lleva a 471 los referidos a sí mismos, para poner en lo abierto de los re-plicantes-decididos su indigencia y custodia, que no asumen antes como propiedad, más bien sacan de ellas su esencia. El ser [Seyn] es indigencia de

* Cfr. El *decir* "del" ser [Seyn], pp. 473 y ss.

** Como en otros casos de familias de palabras en torno de un sentido básico, 'Ent-scheidung', 'de-cisión' remite a 'Scheidung', 'división', que aparece en el contexto. [N. de la T.]

los dioses y en tanto esta coacción del ser-ahí, más abismoso que todo el que puede llamarse siendo y a través del ser [Seyn] ya no se deja nombrar. El ser [Seyn] es empleado, la indigencia de los dioses, y no obstante no derivable de ellos sino precisamente a la inversa superior a ellos, en la a-bismosidad de su esencia como fundamento. El ser [Seyn] acaece al ser-ahí y no obstante no es su origen. Inmediado, el entre se esencia como el fundamento de los en él re-plicados. Esto determina su simplicidad, que no es vacío sino fundamento de la plenitud, que surge de la réplica como contienda.

7. Lo simple del ser [Seyn] tiene en sí la acuñación de la *singularidad*. Ella de ningún modo requiere destaque ni diferencias, ni siquiera la diferencia con el ente. Pues ésta se exige sólo cuando el ser mismo es sellado como una especie de ente y con ello no ni nunca conservado como lo único, sino comunizado como lo más general.

8. La *singularidad* del ser [Seyn] fundamenta su *soledad*, según la cual únicamente arroja en torno a sí sólo a la nada, cuya vecindad permanece la más auténtica y la soledad guardada del modo más fiel. Como consecuencia de ello, el ser [Seyn] se esencia siempre sólo mediatamente como "ente", a través de la contienda de mundo y tierra.

En ninguno de estos nombramientos la esencia del ser [Seyn] es plenamente pensada y sin embargo es en cada uno "enteramente" pensada; "enteramente" significa aquí: el pensar "del" ser [Seyn] es cada vez arrancado por éste mismo a su inhabitualidad y despojado de toda ayuda de aclaraciones de entes.

Evento mienta siempre evento como acaecimiento-apropiador, de-cisión, ré-plica, se-paración, sustracción, simplicidad, singularidad, soledad. Inobjetiva es la unidad de este esenciarse y por saber sólo en ese pensar, que tiene que atreverse a lo inhabitual no como peculiaridad de lo llamativo sino como necesidad de lo más inaparente, en el que se abre el fundamento abismoso de la ausencia-de-fundamento de los dioses y de la fundacionalidad del hombre y es asignado al ser [Seyn] aquello que la metafísica nunca podía saber, *el ser-ahí*. 472

Desde el recuerdo de diferenciaciones antiguas y que hasta su fin han sido usuales en Nietzsche (ser y devenir), se desearía igualmente tomar la determinación del ser [Seyn] en tanto evento como una interpretación del ser en tanto "devenir" ("vida", "movimiento"). Callando totalmente la inevitable recaída en la metafísica y la dependencia de representaciones de "movimiento", "vida" y "devenir" del ser como entidad, una tal interpretación del evento se alejaría plenamente de éste, puesto que enuncia acerca del evento como un objeto, en lugar de dejar hablar a este esenciarse mismo y sólo a él, para que el pensar permanezca un pensar del ser [Seyn], que no enuncia sobre el ser [Seyn], sino que lo dice en un decir que pertenece a lo dicho y rechaza toda objetiva-

ción y falseamiento en lo situacional (o "corriente"), porque con ello de inmediato se ingresa en el plano del re-presentar y se niega la inhabitualidad del ser [Seyn].

El pleno esenciarse del ser [Seyn] en la verdad del evento hace reconocer que el ser [Seyn] y sólo el ser [Seyn] *es* y que el ente *no* es. Tan sólo con este saber acerca del ser [Seyn] el pensar alcanza la huella del otro comienzo, en el tránsito desde la metafísica. Para ésta rige: el ente es y el no-ente "es" también y el ser [Seyn] es el ente máximo ente.

Contra ello está: el ser [Seyn] *es* único, y por ello nunca "es" un ente y menos aún el máximo ente. Pero el ente *no es* y justamente por ello el pensar de la entidad, olvidado del ser [Seyn], le adjudica ésta como la propiedad más general. Esta adjudicación tiene su derecho en el representar habitual, y por ello con respecto a éste tiene que decirse: el ser [Seyn] se esencia; el ente "es".

473 *El ser [Seyn] es*. ¿No dice Parménides lo mismo: ἔστιν γὰρ εἶναι? No; pues precisamente aquí se encuentra ya el εἶναι para el ἐόν, el ser es ya aquí el ente máximo ente, ὄντως ὄν, que pronto se convierte en κοινόν, en ἰδέα, en καθόλου.

El ser [Seyn] es –ello quiere decir: el ser [Seyn] esencia sólo la esencia de sí mismo (evento). *El ser [Seyn] se esencia* –evidentemente tiene que decirse *así* cuando se habla a partir de la metafísica, para la cual rige: *el ente "es"* (la ambigüedad del pensar transitorio).

El ente es –aquí se habla a partir de la posición fundamental de la metafísica, en su mayor parte implícita, que hace a los hombres encontrar el ente como próximo y partir de él y volver a él. Por ello el carácter enunciativo de la proposición es aquí diferente con respecto al decir: *el ser [Seyn] es*. "El ente es" tiene que ser cumplido como e-nunciado, que tiene su corrección; dirigido *al* ente, la entidad es informada de él. El e-nunciar (λόγος) no rige aquí sólo como acaso la expresión linguística adicional de un re-presentar, sino que el e-nunciar (ἀπό-φανσις) es aquí la misma forma fundamental de la referencia al ente como tal y por lo tanto a la entidad.

Enteramente diferente es conforme al decir (cfr. *Reflexiones* IV, 1 y ss.) el dicho "el ser [Seyn] es". Por cierto, podemos en todo momento tomar el dicho como una proposición y un enunciado. Entonces, pensando metafísicamente, tiene que concluirse: el ser [Seyn] se convierte así en ente y consecuentemente en el máximo ente. Sólo que el decir no enuncia *acerca* del ser [Seyn] algo que en general le ad-viene, algo en él presente ante la mano, sino que dice al ser [Seyn] mismo desde él mismo; que el ser [Seyn] [es] único dueño de su esencia y justamente por ello el "es" no puede convertirse nunca en algo que sólo adviene. En este dicho el ser [Seyn] es dicho a partir del "es" y en cierto modo remitido al "es". Pero con ello se caracteriza al mismo tiempo la forma fundamen-

tal, en la que tiene que sostenerse todo decir “acerca del” ser [Seyn], mejor: todo decir *del* ser [Seyn]. Pues este decir “del” ser [Seyn] no tiene a éste como objeto sino que procede de él como de su origen y por ello, 474 cuando ha de nombrar*lo*, se remite siempre a éste. De allí que toda “lógica” “piense” aquí demasiado corto, porque el λόγος como enunciado ya no puede permanecer hilo conductor del representar del ser. Pero al mismo tiempo el decir es envuelto en la ambigüedad del enunciado, y el pensar “del” ser [Seyn] se hace *esencialmente* más difícil. Mas ello sólo atestigua la primera cercanía a la lejanía del ser [Seyn]: que éste “es” el rehuso y la separación misma y como tal tiene que ser salvaguardado en el evento y por ello tiene que ser siempre difícil y una lucha, que en la profundidad extrema se manifiesta como el juego de lo abismoso.

Pero si el ente *no es*, entonces esto dice: el ente permanece perteneciente al ser [Seyn] como la *custodia* de su verdad, sin embargo nunca podrá trasladarse al esenciarse del ser [Seyn]. Pero el ente se diferencia como tal con respecto a la respectiva pertenencia a la verdad del ser [Seyn] y a la exclusión de su esenciarse.

¿Qué deviene ahora de la *diferenciación* de ente y ser [Seyn]? Ahora la concebimos como el primer plano, captado sólo metafísicamente, de una de-cisión, que *es* el ser [Seyn] mismo (cfr. supra n. 2). Esta diferenciación *ya no puede* ser leída a partir del ente avanzando hacia la destacada generalización de su ser. Por ello tampoco puede estar justificada acaso por la referencia a que “nosotros” (¿quién?) tenemos que comprender el ser para que podamos experimentar un ente como tal. Esto es por cierto correcto, y la referencia a ello puede servir en todo tiempo como una primera indicación del ser y de la diferenciabilidad de ente y ser [Seyn], *pero:* lo que aquí resulta, lo que aquí ya está presupuesto, el pensar *metafísico* de la entidad, no puede subsistir como el plano en el que la esencia del ser [Seyn] y de su verdad se dejaran concebir en su esenciarse según la historia del ser, conforme al ser ahí (cfr. El ser [Seyn], 271. El ser-ahí). No obstante, el tránsito al otro comienzo no es preparable de otro modo que porque en él llega a validez el ánimo por lo antiguo 475 (inicial primero) y así en primer lugar se intenta ejercer esto mismo en su propia versión por encima de él: el ente, el ser, el “sentido” (verdad) del ser (cfr. *Ser y tiempo*). Pero desde un comienzo ha de saberse, en *esta* originaria repetición, que ella exige una plena transformación del hombre en ser-ahí y ya ha saltado, porque la verdad del ser [Seyn], que debe abrirse, no traerá otra cosa que un esenciarse más originario *del ser [Seyn] mismo*. Y ello significa: que todo se ha transformado y las pasaderas, que precisamente todavía conducían al ser [Seyn], tienen que ser rotas, porque a través del ser [Seyn] mismo se inaugura otro espacio-tiempo, que hace necesarias una nueva edificación y fundación del ente. Nunca junto al ente, sólo una vez en el ser [Seyn] se vuelve al encuentro

del hombre y de los dioses, cada vez de modo diferente, como una tormenta, la clemencia de lo terrible en la intimidad de toda esencia.

Sólo en el ser [Seyn], como su más profundo abismo, se esencia lo *posible*, de modo que en la figura de lo posible tiene que ser pensado en primer lugar el ser [Seyn], en el pensar del otro comienzo. (Pero la metafísica convierte lo "real" como el ente en salida y objetivo de la determinación del ser.)

Algo posible, y hasta lo posible simplemente, se inaugura sólo para el intento. El intento tiene que ser dominado por una voluntad anticipadora. La voluntad, en tanto ponerse más allá de sí, *se encuentra* en un estar más allá de sí. Esta posición es el originario emplazamiento del espacio-de juego-temporal, hacia el que el ser [Seyn] interiormente se eleva: el ser-ahí. Se esencia como riesgo. Y sólo en el riesgo llega el hombre al ámbito de la de-cisión. Y sólo en el riesgo es capaz de ponderar.

Que el ser es y por ello no deviene ente alguno, se expresa del modo más agudo en esto: el ser [Seyn] es posibilidad, lo nunca presente ante la mano y sin embargo siempre otorgador y denegador en el rehuso, a través del acaecimiento-apropiador.

Tan sólo cuando el pensar ha osado pensar al ser [Seyn] mismo, sin 476 falsearlo en una mera resonancia del ente, puede el hombre descubrir que el ente nunca basta para hacer aún sólo vislumbrar al ser [Seyn].

Cuando por lo tanto el ser [Seyn] es pensado como el entre, al que los dioses son forzados, de modo que es una indigencia para el hombre, entonces los dioses y el hombre no pueden ser tomados como algo "dado", "presente ante la mano". En el proyecto de ese pensar son, cada vez de modo diferente, asumidos como lo histórico, que tan sólo desde el evento del entre llega a su esenciarse. Pero ello significa: a la lucha por la propia esencia, a la estabilidad de la decisión de una de las posibilidades ocultas.

"El hombre" y "el dios" son palabras huecas, ahistóricas, cuando la verdad del ser [Seyn] no llega en ellas al lenguaje.

El ser [Seyn] se esencia como el entre para el dios y el hombre, pero de modo que en este interespacio recién emplaza al dios y al hombre la posibilidad esencial, un entre, que desborda sus orillas y sólo desde la resaca las hace surgir como orillas, siempre perteneciente a la corriente del evento-apropiador, siempre oculto en la riqueza de sus posibilidades, siempre el de este lado y del otro lado de las inagotables referencias, en cuyo claro se ensamblan y hunden mundos, se abren tierras y toleran la destrucción.

Pero de todos modos, el ser [Seyn] tiene que quedar ante todo sin interpretación, el riesgo ante la nada, que le debe primero el origen.

El peligro máximo del ser [Seyn], porque siempre procede de él mismo, que le pertenece como su espacio-tiempo, es hacerse "ente" y tolerar

la confirmación desde el ente. La historia de la metafísica, la metafísica misma en el sentido de la primacía del ente ante el ser, testimonia este peligro y la dificultad de superarlo. La ambigüedad de la diferenciación del ente y el ser asigna éste al ente y simula por cierto una división, que no está fundada a partir del ser [Seyn] mismo.

Pero la metafísica hace al ser siendo, es decir, lo convierte en un ente, 477 porque pone al ser como "idea" por meta del ente y de este planteo de meta posteriormente suspende entonces en cierto modo a la "cultura".

Pero el ser [Seyn] es la prohibición de todas las "metas" y la negación de toda explicabilidad.

268. El ser [Seyn] *(La diferenciación)*

El ser [Seyn] se esencia como el acaecimiento-apropiador de los dioses y del hombre para su ré-plica. En el claro del ocultamiento del entre, que procede del acaecimiento replicante y con él, surge la contienda de mundo y tierra. Y tan sólo en el espacio-de juego-temporal de esta contienda llega a custodia y pérdida del acaecimiento, entra en lo abierto de ese claro aquello que es llamado el ente.

El ser [Seyn] y el ente no son para nada distinguibles inmediatamente, porque en general no inmediatamente referidos uno a otro. El ser [Seyn], aunque el ente como tal oscile únicamente en el acaecimiento, está abismosamente lejos de todo ente. Los intentos, ya en el tipo de denominación, de representar a ambos juntos, provienen de la metafísica. Sí, ésta tiene hasta por doquier su distintivo en que la *diferenciación* de ser y ente, por menos clara y expresa que pueda estar realizada, es tomada por inmediata. El ser rige como la generalización del ente; representativamente tan captable como éste, sólo justo más "abstractamente". El ser es, en cierto modo sólo en el enrarecimiento, de nuevo el ente y sin embargo no, porque ser lo real permanece reservado al ente. Por otra parte, sobre la base del predominio del pensar (del representar de algo en el κοινόν y καθόλου), el ser como entidad se ha adjudicado sin embargo una primacía, que luego se manifiesta en la respectiva determinación de relación de los diferenciados.

El ser es condición del ente, que con ello permanece de antemano ya 478 constatado en tanto cosa (algo presente [Anwesendes] presente ante la mano [vorhandenes]). El ser con-diciona al ente como su causa (summum ens - δημιουργός), o bien como fundamento de la objetividad de la cosa en el re-presentar (condición de posibilidad de la experiencia, o como por de pronto, en general, en tanto lo "anterior", en virtud de su más elevada permanencia y presencia, según su generalidad). Aquí, pen-

sado platónico-aristotélicamente, corresponde el *condicionar* como carácter del ser, lo más anteriormente aún a su esencia próxima inicial (presencia y estabilidad), pero tampoco es más explicable. Por ello resulta siempre torcido y destruyendo la originariedad y cautela del pensamiento griego cuando se interpreta esto conforme a la causalidad o hasta el condicionar "trascendental", remitiéndose a la relación mentada griegamente de ser y ente. Pero también los modos *posteriores* del con-dicionar del ente para un tal, a través del ser, son por cierto trazados y exigidos a través de la interpretación griega, en tanto la entidad (ἰδέα) es lo propiamente producido (ποιούμενον) y *por ello* es lo que conforma y hace al ente; mientras por otra parte y al mismo tiempo la ἰδέα es el νοούμενον, lo re-presentado como tal, lo antes divisado en todo representar. En ninguna parte sale la metafísica de estos modos de distinción de ser y ente y de la concepción de su referencia; sí, es de su esencia crearse salidas en la mezcla de estos modos y fluctuar de un lado a otro entre posiciones extremas, la incondicionalidad de la entidad y la incondicionalidad del ente como tal; a partir de aquí es asignable a los ambiguos títulos "idealismo" y "realismo" una clara significación metafísica. Una consecuencia de esta concepción metafísica del ser y del ente es la repartición de ambos en distritos (regiones) y grados, lo que al mismo tiempo contiene el presupuesto para el despliegue del pensamiento de sistema en la metafísica.

479 Por el contrario, incomparable y nunca captable en conceptos y modos de pensar metafísicos es el proyecto de ser [Seyn] como acaecimiento, proyecto que se experimenta a sí mismo como *arrojado* y se mantiene alejado de toda apariencia de manipulación. Aquí se desoculta el ser [Seyn] en ese esenciarse, en razón de cuya abismosidad los re-plicados (dioses y hombres) y los contendientes (mundo y tierra), en su historia originaria entre el ser [Seyn] y el ente, alcanzan la esencia y admiten el nombramiento común de ser [Seyn] y ente sólo como lo más cuestionable y más dividido.

Pero en cuanto los dioses y el hombre llegan en la indigencia del ser [Seyn] a la ré-plica, el hombre es arrojado de su posición vigente occidental moderna, repuesto detrás de sí mismo en espacios de determinación completamente otros, en los que la animalidad tanto menos que la racionalidad pueden poseer un puesto esencial, aunque en lo sucesivo la constatación de estas propiedades en el hombre presente ante la mano tengan su corrección (en lo que siempre queda por preguntar quiénes son los que encuentran tal cosa correcta y hasta construyen sobre tales correcciones "ciencias" como Biología y Estudios de la Raza y con ellas presuntamente aun fundamentan la "concepción de mundo"; lo que siempre es la ambición de toda "concepción de mundo").

Tan sólo con el proyecto del ser [Seyn] como evento se ha vislumbra-

do también el fundamento y con ello la esencia y el espacio esencial de la historia. La historia no es prerrogativa alguna del hombre, sino que es la esencia del ser [Seyn] mismo. La historia se juega sólo en el entre de la réplica de los dioses y el hombre, como el fundamento de la contienda de mundo y tierra; no es otra cosa que el acaecimiento de este entre. Por ello, la historiografía nunca alcanza a la historia. La distinción de ser [Seyn] y ente es una de-cisión, que cae desde la esencia del ser [Seyn] mismo y se eleva desde lejos, y sólo es pensable *así.*

El ser [Seyn], tan pronto como sea siempre elevado a condición, ya ha sido rebajado así a la servidumbre y suplementariedad con respecto al ente.

El pensar en el otro comienzo no conoce la explicación del ser a través del ente y nada sabe del condicionamiento del ente a través del ser [Seyn], condicionamiento que siempre *pone* también el ser [Seyn] *en servicio** del ente, para luego prestarle nuevamente una elevación en la forma del "ideal" y de los "valores" (ἀγαθόν es el inicio). 480

En todo caso, todo discurso acerca del ser [Seyn] *puede* ser malentendido según la forma y a consecuencia de una larga costumbre representativa a través de la metafísica y apoyado a través del lenguaje y consolidación significativa, precisamente acuñados desde allí, en la relación corriente de la condición al condicionado. Este peligro no es inmediatamente encarable; sí tiene que ser coasumido como dote de la metafísica, cuya historia *entonces* no puede ser repelida, cuando tan sólo en el proyecto originario del ser [Seyn] la esencia de la historia se pone en juego.

269. El ser [Seyn]

El hombre tiene que "experimentar" la completa inhabitualidad del ser [Seyn] frente a todo ente, ser acaecido-apropiadoramente por ella en la verdad del ser [Seyn].

El ser [Seyn] recuerda a "nada", pero mínimamente al "ente", mientras que todo ente recuerda y sigue llevando a su semejante. Esto crea un habituamiento del representar, que pronto da en tomar también al ser (como lo más general y recordado sin excepción, cfr. la ἀνάμνησις de Platón, que expresa tal habituamiento) como un ente, el "máximo ente".

* Como en otros casos, Heidegger patentiza un contexto de sentido a través de una familia de palabras: 'Ding', cosa, 'Bedingung', condición, 'verdingen', poner a servicio. [N. de la T.]

El ser [Seyn] recuerda a “nada”, y por ello la nada pertenece al ser [Seyn]. De esta pertenencia no sabemos bastante. Pero conocemos una de sus consecuencias, que tal vez sólo aparentemente es tan de primer plano como se hace pasar: tememos y detestamos la “nada” y pensamos
481 tener que aplicarnos en todo tiempo a tal condena, porque la nada es por cierto simplemente lo nulo. Pero cómo sería si la auténtica razón de la huida ante la (malentendida) nada, no fuera la voluntad de sí y de “ente” sino la huida ante la inhabitualidad del ser; de modo que en el comportamiento habitual con respecto a la nada se escondiera sólo el comportamiento habitual con respecto al ser [Seyn] y el eludir el riesgo de esa verdad, en la que fracasarán todos los “ideales” y “planteos de meta” y “cosas deseables” y “resignaciones” como pequeños y superfluos.

La plena inhabitualidad del ser [Seyn] frente a todo ente exige pues también la inhabitualidad del “experimentar” del ser [Seyn]; por ello lo insólito de tal experimentar y saber tampoco es sorprendente. Tal saber no es directamente obtenible. En lugar de incitar a un falso e infructuoso esfuerzo por una tal meta, tenemos que intentar simplemente pensar lo que pertenece a un tal saber de lo totalmente in-habitual.

Si llamamos al ser [Seyn] lo inhabitual, entonces tomamos al ente de todo tipo y amplitud como lo habitual, también entonces cuando en medio de él emerge algo hasta ahora desconocido y nuevo y derriba lo vigente; siempre con el tiempo nos conformamos también con él e instalamos al ente en el ente. Pero el ser [Seyn] es eso in-habitual, lo que no sólo no emerge nunca en medio del ente, sino que también se sustrae esencialmente a toda conformidad con él.

El ser [Seyn] es lo in-habitual en el sentido de que permanece intangible por toda habitualidad. De allí que para saberlo tengamos que salir de todo habituamiento. Y dado que ésta es *nuestra* parte y nuestra gestión, nunca somos capaces de tal cosa desde nosotros. El ser [Seyn] mismo tiene que sacarnos del ente, en tanto *en* el ente, asediados por él, separarnos de este asedio. Este asedio del hombre a través del ente sub-
482 siste en el doble sentido, de que él mismo como ente pertenece a éste, bajo éste, pero de que al mismo tiempo tiene abierto en torno a sí, ante sí, debajo y detrás de sí al ente *como un tal* respectivamente en el circuito de un todo (mundo). No obstante, este “asedio” no significa nada que debiera apartarse en el sentido de una molestia casual e impertinente, sino que copertenece a lo que determina la con-frontación del hombre como un ente en medio del ente con éste, con-frontación que no es sólo acaso el modo de *obrar* del hombre (en el sentido de la “lucha por la existencia”), sino un ensamble esencial de su ser. Sin embargo se da *esa* se-paración del ente, que no suprime la con-frontación sino que fundamenta y por ello le obsequia las posibilidades de fundaciones, en las que el hombre se trasciende.

Pero esta se-paración acaece sólo a partir del ser [Seyn] mismo, sí, éste no es otra cosa que lo se-parador y espantoso*.

La se-paración consiste en el acaecimiento-apropiador del *ser ahí*, de tal modo que en el ahí que así se aclara (en el a-bismo de lo no-sostenido y no-protegido) el acaecimiento-apropiador se sustrae. Se-paración y sustracción son del ser [Seyn] en tanto del evento. En ello nada sucede al interior del ente, el ser [Seyn] permanece inaparente, pero *con* el ente en tanto tal puede suceder que, movido al claro de lo in-habitual, arroje su habitualidad y tenga que colocarse en la de-cisión de cómo satisface al ser [Seyn]. Esto no quiere decir sin embargo cómo se adapta y corresponde a él, sino cómo él, el ente, custodia y pierde la verdad del esenciarse del ser [Seyn] y en ello llega a su propia esencia, que consiste en tal *custodia*. Pero las formas fundamentales de esta custodia son la apertura de una totalidad del mundar (mundo) y el cerrarse ante cada proyecto (tierra). Tan sólo estas formas fundamentales hacen surgir la custodia y están ellas mismas en contienda, que se esencia desde la intimidad del acaecimiento del evento. Cada vez, a cada lado de esta contienda, está lo que metafísicamente conocemos como lo sensible y no sensible.

¿Pero por qué justamente esta contienda de mundo y tierra? Porque en el evento acaece el ser-ahí y éste deviene la instancia del hombre, porque desde el todo del ente el *hombre* es llamado a la vigilancia del ser [Seyn]. ¿Pero cómo sería lo contencioso, a partir del cual tenemos que pensar según la historia del ser [Seyn] al hombre y su "cuerpo", el "alma" y el "espíritu"? 483

El ser [Seyn] se-para, en tanto acaece al ser-ahí. Este se-parar es un disponer, sí, el originario alzado de lo disposicional mismo. La disposición fundamental de la angustia soporta al se-parar, en tanto este separar anonada en sentido originario, de-pone al ente como tal, es decir, este anonadar no es ningún negar sino, si en general debiera ser interpretado desde un comportamiento de toma de posición, un afirmar del ente en tanto tal como de-puesto. Sólo que anonadamiento es precisamente la de-posición misma, a través de lo cual el ser [Seyn] se transfiere como se-paración al claro del ahí acaecido.

Y, de nuevo, el anonadamiento del ser [Seyn] en la sus-tracción, completamente irradiado por la nada, esencia el ser [Seyn]. Y tan sólo cuando nos hayamos liberado de la malinterpretación de la nada a partir del ente, tan sólo cuando desde el anonadamiento de la nada y a partir de

* En el texto alemán el parentesco de palabras que no se reproduce en castellano muestra claramente el sentido: lo se-parador, 'Ent-setzende', del ser [Seyn] es también lo espantoso, 'Ent-setzliche', lo que causa espanto a causa de su separación de la habitualidad del ente. Integrándose a este contexto aparece luego 'ab-setzen', que traducimos por 'de-poner'. [N de la T.]

aquí determinemos la "metafísica", en lugar de, viceversa, desde la metafísica y la primacía del ente vigente en ella reduzcamos la "nada" a mero *no* de la *determinabilidad* y *mediación del* ente, como Hegel y todos los metafísicos antes de él, tan sólo entonces vislumbraremos qué fuerza de la instancia aporta al ser humano desde el "separar", mentado ahora como disposición fundamental de la "ex-periencia" del ser [Seyn]. A través de la metafísica, y ello quiere decir al mismo tiempo a través del cristianismo, estamos malconducidos y habituados a suponer en el "separar", al que pertenece la angustia como la nada al ser [Seyn], sólo el desierto y lo espantoso, en lugar de experimentar la *de*terminación a la verdad del ser [Seyn] y desde ella saber con instancia su esenciarse.

En el primer comienzo, dado que la φύσις resplandece en la ἀλήθεια y como tal, era el a-sombro la disposición fundamental. El otro comienzo, 484 el del pensar según la historia del ser [Seyn], es en-tonado y pre-dispuesto por el separar. Éste abre el ser-ahí a la indigencia de la ausencia de indigencia, a cuyo amparo se oculta el abandono de ser del ente.

*270. La esencia del ser [Seyn]**
(El esenciarse)

Esenciarse quiere decir la manera en que el ser [Seyn] mismo es, a saber, el ser [Seyn]. El decir "del" ser [Seyn].

El ser [Seyn] se esencia como la indigencia del dios en la vigilancia del ser ahí.

Esta esencia es el *evento-apropiador* como el evento, en cuyo *entre* la contienda de mundo y tierra, y tan sólo desde ella éstos mismos, disputa su esencia (¿de dónde y cómo la contienda?): *el ser [Seyn], el contencioso acaecimiento-apropiador por la réplica de los dioses y del hombre*.

El ser [Seyn] no es nada "en sí" y nada "para" un "sujeto". Como tal "en sí" sólo puede surgir la entidad en la figura de la depotenciada φύσις, como ἰδέα, καθ' αὑτό, como representada y como objeto. En la más extrema detención en lo objetivo han caído todos los intentos, que quieren encontrar el "ser" y sus "determinaciones" (categorías) como algo presente ante la mano.

Todo decir acerca del ser [Seyn] (el decir "del" ser [Seyn], cfr. El ser [Seyn], 267. El ser [Seyn] [evento], pp. 473 y ss.) tiene que nombrar al evento-apropiador, ese *entre* del entremedio de Dios y ser ahí, mundo y tierra y siempre decidiendo *con sentido intermedio* elevar el fundamento intermedio como a-bismo a la obra disponiente. Este decir nunca es

* Cfr. El ser [Seyn], 267. El ser [Seyn] (evento).

unívoco en el sentido de la aparente univocidad rectilínea del discurso habitual, pero tanto menos que éste es sólo equívoco o plurívoco, sino únicamente nombrando con instancia ese entre del disputante acaecimiento.

El entre es la simple voladura, que el ser [Seyn] acaece en el ente, hasta entonces retenido en su propia esencia y así todavía no nombrable. Esta voladura es el claro para lo oculto. Pero la voladura no dispersa, y el claro no es un mero vacío. 485

El entre, que hace volar *reúne,* lo que se mueve a lo abierto de la disputante y rehusante pertenencia, *hacia el a-bismo,* desde el cual cada uno (el dios, el hombre, el mundo, la tierra) se esencia de retorno a sí y así deja al ser [Seyn] la única decisión del acaecimiento-apropiador. El ser [Seyn] de tal esenciarse es él mismo único en esta esencia. Pues se esencia como ese golpe, que tal vez ya se ha anunciado como extrema posibilidad de decisión de la historia occidental, la posibilidad de que el ser [Seyn] mismo surja de tal esencia como la indigencia del dios, que necesita la vigilancia del hombre. Esta posibilidad es ella misma el origen "del" ser [Seyn]. Y lo que aquí aparece cubierto con el nombre de lo más general y suprahistórico según la opinión vigente sobre el ser [Seyn], es enteramente y ante todo lo sencillamente histórico y único.

¿En qué se apoya, en todo lo insostenido de tal preguntar por la verdad del ser [Seyn], la suposición de que el golpe del ser [Seyn] habría ya lanzado una primera sacudida a nuestra historia? De nuevo en una sola cosa: que Hölderlin tenía que devenir ese decidor que es.

El ser [Seyn] es el acaecimiento disputante, que reúne originariamente su acaecido (el ser-ahí del hombre) y su rehusado (el dios) en el abismo de su entre, en cuyo claro mundo y tierra disputan la pertenencia de su esencia al espacio-de juego-temporal, al que llega lo verdadero para custodia*, lo que en tal custodia se encuentra como el "ente" hacia la simplicidad de su esencia en el ser [Seyn] (en el evento).

De este modo, enunciar el ser [Seyn] no significa confeccionar una determinación conceptual, sino preparar la disposición de salto, desde y en la que el ser [Seyn] mismo como proyecto es saltado para el saber, que su esencia también recibe asignado tan sólo desde esta verdad del ser [Seyn]. 486

El evenimiento y la disputa, la fundación de la historia y la decisión, la singularidad y la unidad, lo intermedio y las quebradas, nunca nombran la esencia del ser [Seyn] como propiedades, sino en el respectivo *entero* esenciarse de su esencia. Decir de uno significa no sólo mentar conjuntamente en general también a los otros, sino hacer saber a ellos

* En el original alemán se advierte el parentesco lingüístico y semántico entre 'Wahre', verdadero, y 'Verwahrung', custodia (de la verdad). [N. de la T.]

mismos, en una histórica singularidad, de su poder de esenciarse. Tal saber no da a conocer objeto alguno, tampoco es provocación ni invocación de estados y actitudes morales, sino que es la transmisión del golpe del ser [Seyn] mismo, que como evento funda a lo verdadero el espacio-de juego-temporal.

Si el nombrar de lo contemplable pudiera ayudar en algo, entonces habría que decir del fuego, que extingue su propio hogar tan sólo en el rigor dispuesto en un sitio de su llama, cuyo llamear creciente se consume en la claridad de su luz, haciendo enardecerse lo oscuro de su ascua para, como fuego de hogar, guardar el centro del entre, que deviene para los dioses la morada no querida y sin embargo necesaria, pero para el hombre lo libre de la preservación de lo que terrenamente-mundanamente, custodiando lo verdadero, se origina en esta libertad y transcurre como ente. Sólo cuando lo que el hombre como histórico posteriormente llama ente, junto al ser [Seyn] se quiebra, ser [Seyn] que es la indigencia del dios, cada uno es rechazado al peso de la esencia a él concedida y así se torna un nombrable del lenguaje y perteneciente al silencio, en el que el ser [Seyn] se sustrae a toda inclusión en la cuenta del ente y no obstante prodiga su esencia a la abismosa fundación de la intimidad de dioses y mundo, de tierra y hombre.

El ser [Seyn], el fuego de hogar en el centro de la morada de los dio- 487 ses, morada que es al mismo tiempo el extrañamiento del hombre (el entre, en el que él permanece un (el) extraño, justamente cuando deviene familiar al ente).

¿Cómo encontrar el ser [Seyn]? Para encontrar el fuego, ¿tenemos que encender un fuego, o no tenemos más bien que disponernos en primer lugar a *resguardar la noche*? Para que sea concedida a los falsos días de lo diario, de los que los más falsos son los que opinan conocer y poseer también la noche, cuando con su segura luz la iluminan y apartan.

*271. El ser-ahí**

es lo acaecido en el evento. Y tan sólo de tal esencia tiene su propio de la fundante vigilancia del rehuso, que preserva en ella al ahí.

Pero el ser-ahí es acaecido-apropiadoramente como el renunciamiento. El re-nunciamiento hace elevarse el rehuso (es decir, el acaecimiento) a lo abierto de su decisión.

Tal hacer elevarse del renunciamiento lo saca esencialmente de todo mero negador y negado. Renunciamiento es originario estar: sin apoyo en lo no protegido (la instancia del ser-*ahí*).

* Cfr. La fundación.

Este estar mantiene posición a la *posibilidad*; no a una cualquiera y no a "la" posibilidad en general, sino a su esencia. Pero ésta es el evento mismo, como la facultad que al extremo se sustrae a lo más singular del acaecimiento-apropiador. *Tal* sustracción envía la más rigurosa tempestad contra el renunciamiento y le obsequia la cercanía del a-bismo y así la quebrada del ser [Seyn]. Ello es evidentemente la distinción del ser-ahí, "estar" a través de lo no protegido y no sostenido hacia abajo en el a-bismo y en ello aventajar a los dioses.

El *a*-ventajar a los dioses es el *ocaso* en la fundación de la verdad del ser [Seyn].*

Pero el ser [Seyn] acaece-apropiadoramente al ser-ahí para fundación de su verdad, es decir, de su claro, porque sin esta aclarante decisión de sí mismo a la indigencia del dios y a la vigilancia del ser-ahí tendría que consumirse en el fuego de la propia ascua no disuelta. 488

¿Cómo podemos saber, cuán a menudo ya no sucedió esto, sin embargo? Si lo supiéramos, no estaría entonces la necesidad de pensar al ser [Seyn] en la singularidad de su esencia.

El *ser*-ahí funda, como instancia, el a-bismo arrojado por el ser [Seyn] en el acaecimiento y sin embargo llevado en ese ente que es el hombre. Pero el ser de este ente tan sólo se determina a sí mismo desde el ser-ahí, en tanto desde él el hombre es transformado en la vigilancia de la indigencia de los dioses. El hombre de tal y sólo venidera esencia como ente no "es" originariamente, en tanto sólo el ser [Seyn] *es*. Pero el hombre determinado como ser-ahí ha sido sin embargo de nuevo distinguido con respecto a todo ente, en tanto su esencia se funda sobre el proyecto de la verdad del ser [Seyn], fundación que lo entrega como mediatamente acaecido al ser [Seyn] mismo. El hombre está de este modo excluido del ser [Seyn] y sin embargo precisamente arrojado a la verdad del ser [Seyn], de modo que la exclusión según el ser conforme al ser ahí es sostenida en el renunciamiento. El hombre está como puente permanente en el entre, como el cual el evento-apropiador echa la indigencia de los dioses a la vigilancia del hombre, en tanto entrega éste al *ser*-ahí. Tal entrega que echa, de la que procede el estar arrojado, trae al ser-ahí el éxtasis en el ser [Seyn], que se nos aparece en primer plano como el proyecto de la verdad del ser [Seyn] y en primerísimo y el más anterior primer plano vuelto aún a la metafísica como comprensión del ser. No obstante, no queda por doquier aquí lugar alguno para la interpretación del hombre como "sujeto", ni en sentido del sujeto yoico ni en el sentido del comunitario. Pero el éxtasis tampoco es un estar fuera de sí del hombre en la forma de un desembarazarse de sí. Fundamenta más bien la

* En el texto alemán se contrapone a través de los prefijos '*Über*treffung', *a*-ventajar, con '*Unter*gang', *ocaso*. [N. de la T.]

esencia de la mismidad, que quiere decir: el hombre tiene su esencia
489 (vigilancia del ser [Seyn]) en propie-dad, en tanto se funda en el ser-ahí. Pero tener la esencia en propie-dad significa: apropiación y pérdida de esto, tener que realizar con instancia que él es y cómo es el acaecido (extasiado en el ser [Seyn]). Ser *propiamente,* de intento propietario de la esencia, y sostener y no sostener con instancia esta autenticidad* cada vez según la a-bismosidad del acaecimiento, esto constituye la esencia de la mismidad. La mismidad no puede ser concebida ni desde el "sujeto", ni siquiera desde el "yo" o la "personalidad", sino sólo la instancia en la pertenencia vigilante al ser [Seyn], es decir, a partir del echar de la indigencia de los dioses. Mismidad es el despliegue del estado de propiedad de la esencia. Que el hombre tiene su esencia en propiedad dice: se encuentra en el constante peligro de pérdida. Y esto es el eco del acaecimiento-apropiador, la entrega al ser [Seyn].

En el ser-ahí, en el que el hombre cobra instancia a través de la transitoria transformación esencial, sólo se logra una custodia del ser [Seyn] en tal cosa, que tan sólo a través de ello aparece como un ente. Cuando en *Ser y tiempo* se dice que, tan sólo a través de la "analítica existencial" el ser del ente no humano se hace determinable, entonces no significa que el hombre sea lo dado primero y ante todo, según cuya medida el ente restante recibe la acuñación de su ser. Una tal "interpretación" supone que el hombre es pensado *siempre aún* como sujeto, al modo de Descartes y de todos sus sucesores y meros opositores (también Nietzsche pertenece a ellos). Pero ello rige por cierto como próxima meta, plantear al hombre ya no más como un sujeto, porque concibiéndolo antes desde la pregunta por el ser y sólo así. Pero cuando a pesar de ello el ser-ahí alcanza primacía, entonces esto dice: el hombre, concebido conforme al ser-ahí, funda su esencia y el estado de propiedad de su esencia sobre el proyecto del ser y se mantiene por ello en todo conducirse y comporta-
490 miento en el ámbito del claro del ser [Seyn]. Sin embargo, este ámbito es enteramente no humano, es decir, no determinable y no llevable a través del animal rationale y tanto menos del subiectum. El ámbito no es para nada un ente, sino que pertenece al esenciarse del ser [Seyn]. Concebido conforme al ser-ahí el hombre es ese ente, que siendo puede perder su esencia y por ello está cada vez cierto de sí del modo más inseguro y osado, pero ello en razón de la entrega a la vigilancia del ser [Seyn]. La

* Como en otros numerosos casos, el autor explicita el sentido en un contexto desplegado por una familia de palabras, aquí sobre la raíz 'eigen', propio: 'eigens', de intento, expresamente, 'Eigen-tum', propiedad, 'Eigentumschaft', que traducimos por 'estado de propiedad', 'Eigentümer', propietario, 'Aneignung', apropiación, 'eigentlich', propiamente, a decir verdad, 'Eigentlichkeit', que traducimos por 'autenticidad' en tanto calidad de propio. [N. de la T.]

primacía del ser-ahí no sólo es lo contrario de todo tipo de humanización del hombre, fundamenta una historia totalmente diferente de la esencia del hombre, nunca captable a partir de la metafísica y por ello tampoco de la "antropología". Esto no excluye sino incluye que el hombre devenga ahora *aún* más esencial para el ser [Seyn], pero al mismo tiempo sea estimado sin importancia a partir del "ente".

El ser-*ahí* es la fundación del abismo del ser [Seyn] a través de la toma en reivindicación del hombre como aquel ente que es entregado a la vigilancia para la verdad del ser [Seyn]. En razón del ser-ahí se transforma el hombre tan sólo en esa esencia, a la que la referencia al ser [Seyn] asigna lo decisivo, lo que enseguida indica que el discurso de una referencia al ser [Seyn] expresa lo verdaderamente por pensar en su contrario. Pues la referencia al ser [Seyn] es en verdad el ser [Seyn], que como evento mueve al hombre a su referencia. Por ello, cerca un variado malentendido a esa "relación", que se anuncia a través del título "El hombre y el ser [Seyn]" (cfr. El ser [Seyn], 272. El hombre, 273. Historia).

272. *El hombre** 491

Para el que ha concebido la historia del hombre como historia de la *esencia* del hombre, la pregunta acerca de quién sea el hombre sólo puede significar la necesidad de preguntar al hombre fuera del circuito de estancia metafísico vigente, y preguntando señalar hacia otra esencia y con ello superar esta misma pregunta. Inevitablemente, este preguntar está todavía bajo la apariencia de la "antropología" y en el peligro de una malinterpretación antropológica.

1. ¿A qué cima tenemos que ascender para abarcar libremente con la mirada al hombre en su *indigencia* esencial? Que su esencia le es propiedad, es decir, pérdida, y a saber desde el esenciarse del ser [Seyn].
   ¿Por qué son tales cimas necesarias y qué mientan?
2. ¿Ha perdido el hombre obstinadamente el camino en lo "sólo" ente, o fue para esto expulsado por el ser [Seyn], o fue simplemente desquiciado por el ser [Seyn] y abandonado a un egoísmo?
   (Estas preguntas se mueven en la distinción de ser y ente.)
3. El hombre, el animal pensante, como fuente presente ante la mano de pasiones, instintos, metas y valoraciones, dotado de un carácter, etc. Esto en todo momento constatable, que está seguro del acuerdo

* Cfr. El ser [Seyn], 276; El ser [Seyn] y el lenguaje, pp. 499 y ss.; *Reflexiones*, VIII.

de todos, sobre todo cuando todos han convenido en ya no preguntar y no dejar ser otra cosa que lo que cada uno es:
a) *como lo que* encontramos al hombre
b) *que* lo encontramos.

4. El hombre, el regresado en libre arrojo (proyecto arrojado); tenemos que comprender ser, cuando...
5. El hombre, el guarda de la verdad del ser [Seyn] (fundación del ser-ahí).
6. 492 El hombre, ni "sujeto" ni "objeto" de la "historia", sino sólo el soplado por la historia (evento) y arrastrado al ser [Seyn], perteneciente al ser [Seyn]. Clamor de la indigencia, entrega a la vigilancia.
7. El hombre, como el *extraño* en el libre arrojo distribuido, quien ya no regresa del a-bismo y en esto extraño *conserva* la lejana vecindad al ser [Seyn].

273. Historia

Hasta ahora el hombre nunca *fue* todavía histórico. Bien por el contrario "tuvo" y "tiene" una historia. Sólo que este tener-historia delata enseguida el tipo de "historia" que aquí está únicamente mentado. La historia está por doquier determinada a partir de lo "historiográfico", también donde se mienta captar la realidad histórica misma y delimitarla en la esencia; ello sucede en parte "ontológicamente": la realidad histórica como realidad-en-devenir, en parte según la "teoría del conocimiento": la historia como lo pasado constatable. Ambas interpretaciones son dependientes de lo que hizo posible "ontología" y "teoría del conocimiento", es decir, de la *metafísica.* Aquí han de buscarse también los presupuestos de la historiografía.

Pero si el hombre ha de *ser* histórico y la esencia de la historia llegar al saber, entonces sobre todo la esencia del hombre tiene que hacerse cuestionable y el ser digno de ser cuestionado, por primera vez, digno de ser cuestionado. Sólo en la esencia del ser [Seyn] mismo, es decir, a la vez en su referencia al hombre, que está a la altura de tal referencia, puede estar fundada la historia.

Si, a la verdad, el hombre alcanza la historia y si su esencia sobreviene al ente, si la historia puede ser *aniquilada,* ello no es computable; eso está en el ser [Seyn] mismo.

Ya para la primera aclaración de estas preguntas se tiende en el camino la dificultad principal, el que apenas podamos soltarnos de la historiografía, 493 sobre todo que ya no veamos hasta dónde la historiografía, en variadas formas ocultas, domina al ser humano. La "modernidad" no trae casualmente la historiografía al verdadero dominio. Éste se extiende hoy, en el comienzo del capítulo decisivo de la modernidad, ya tanto

que a través de la concepción de la historia determinada por la historiografía la historia es empujada a lo ahistórico y allí es buscada su esencia. Sangre y raza se convierten en portadores de la historia. La *prae*-historiografía da a la historiografía el carácter ahora valedero. El modo en que el hombre se emprende y calcula a sí mismo se pone en escena y, en comparación, el modo en que se explica el pasado como fondo de su actualidad, la manera en que extiende este presente a una eternidad, todo esto muestra el predominio de la historiografía.

¿Pero qué se *mienta* aquí por *historiografía?* La explicación constatable del pasado, desde el horizonte de los emprendimientos interesados del presente. El ente está aquí presupuesto como lo solicitable, producible y constatable (ἰδέα).

El *con*-statar* sirve a un conservar, que no quiere tanto no dejar escurrir el *pasado* sino más bien eternizar lo *presente* como *lo* presente ante la mano. *Eternización* es siempre, como tendencia, la consecuencia del dominio de la historiografía, es aparentemente la huida de la historia prescripta a la historia. Eterni-zamiento es el no-liberarse-de sí (como de un presente ante la mano) de un presente alejado de la historia.

Historiografía es, en tanto este con-statar, un permanente comparar, el ir a buscar el otro, en lo que uno se espeja como lo adelantado; un comparar, que piensa lejos de sí, porque no acaba consigo mismo.

La historiografía difunde un engaño de la plena dominabilidad de todo lo real, en tanto lleva a lo largo de todo lo superficial y desplaza a la misma superficie como la única realidad satisfactoria. La ilimitación 494 del conocer todo en todos los aspectos y con todos los medios de presentación puesta en la historiografía, el disponer de todo hecho conduce a un cierre de la historia, que cuanto más decidido deviene tanto más lo cerrado permanece desconocido.

La historiografía, en sus formas previas, en su conformación como ciencia, en la trivialización y hacer comprensible de ésta en un calcular común, es enteramente una consecuencia de la metafísica. Pero ello dice: de la *historia* del ser [Seyn], del ser [Seyn] como historia, donde sin embargo el ser [Seyn] y la historia permanecen completamente ocultos, sí, hasta se reservan en la ocultación.

El ser [Seyn] como evento es la historia; a partir de aquí tiene que ser determinada su esencia, independientemente de la representación del devenir y del desarrollo, independientemente de la explicación y consideración historiográficas. Por ello la esencia de la historia tampoco es captable cuando en lugar de partir del "sujeto" historiográfico (que reconoce), se orienta al "objeto" [Objekt] historiográfico y al objeto efectivo

* En el original, '*fest*-stellen' subraya en cursiva el prefijo 'fest', firme, que no tiene equivalente en la traducción castellana, 'con-statar'. [N. de la T.]

[Gegenstand]. ¿Qué ha de ser entonces objeto efectivo [Gegenstand] de la historiografía? ¿Es "historiografía objetiva" una meta *in*-alcanzable? De ningún modo es una posible meta. Entonces no se da tampoco una historiografía "subjetiva". En la esencia de la historiografía se encuentra el que ella se funde en la relación-sujeto-objeto; es objetiva porque es subjetiva, y en tanto es esto tiene que ser también aquello; por ello una "oposición" entre historiografía "subjetiva" y "objetiva" no tiene ningún sentido. Toda historiografía termina en un biografismo antropológico-psicológico.

274. El ente y el cálculo

El cálculo planificador hace al ente siempre más re-clamante, en cada respecto posible de explicación más accesible, de modo que estas dominabilidades por su parte convienen entre sí y se tornan más corrientes y así amplían al ente a lo en apariencia ilimitado; por cierto precisamente sólo en apariencia. En verdad se realiza con el creciente avance de la investigación (de la historiografía en el sentido más amplio) un traslado de lo gigantesco de lo sometido a planeamiento al planeamiento mismo. Y en el instante, en que el planeamiento y cálculo se hicieron gigantescos, comienza el ente en totalidad a contraerse. El "mundo" se torna siempre más pequeño, no acaso sólo en sentido cuantitativo, sino en el significado metafísico, el ente como ente, es decir, como concreto, es finalmente tan ampliamente disuelto en la dominabilidad, que el carácter de ser del ente en cierto modo desaparece y el abandono de ser al ente se completa.

495

El empequeñecimiento metafísico del "mundo" engendra un excavamiento del hombre. La referencia al ente como tal pierde en éste y como éste toda meta, la referencia como comportamiento del hombre se refiere no más que a sí misma y a lo planificado de su realización. El sentir del sentido no siente más que el sentir, el sentido mismo se convierte en objeto del goce. El "vivenciar" alcanza lo extremo de su esencia, las vivencias son vivenciadas. El estar perdido en el ente se vivencia como capacidad de transformar la "vida" en el torbellino calculable del vacío girar en torno a sí mismo y hacer creíble esta facultad como la "cercanía a la vida".

275. El ente

Custodia del ser [Seyn] (custodia histórico eventual). ¿Por qué? Para llegar a la *verdad* en el ente, por sí predispuestos están los dioses, y que el ser [Seyn] arda sin extinguirse. Pero el peligro.

¿El ente "en totalidad"? ¿Tiene ahora el "todo" aún una necesidad? ¿No se desintegra como el último resto del pensar "sistemático"?

¿Qué antigüedad tiene en la *historia del ser* el ὅλον? ¿Tan antiguo como el ἕν? (El primer concepto, a través del cual la φύσις es reunida en la estabilidad del presenciarse.) 496

El "ente": ¿por qué entendemos por él en primer lugar siempre lo presente ante la mano justamente ahora y aquí? (¿De dónde la primacía del *presente?*) ¿Si el camino a lo ob-jetivo ya no es ningún camino al ente?

¿Si la "naturaleza", un confuso descendiente de la φύσις, volviendo a *su* comienzo ya no alcanza más hacia abajo al ente, como cuyo arreglo y representación únicamente rige todavía para los actuales? Como si la "naturaleza" en tanto objeto de la ciencia natural y en tanto explotación de la técnica todavía alcanzara en algo al ente o también sólo de modo que la "filosofía" pudiese ser recogida para su complemento, la cual ya hace mucho tiempo sólo se ha familiarizado con la ob*jetividad* de estos objetos (teorético-cognoscitivamente, ontológicamente, es decir, conforme a representatividad).

¿Pero si nos salvamos volviendo a la concepción de la naturaleza de Goethe y entonces convertimos en teoría también la "tierra" y la "vida"?

Si comienza el revolver en lo irracional y ahora más que nunca todo queda en lo vigente, ¿es éste, sí, confirmado completamente sin limitación? Esto tiene que llegar aún, pues sin esto la modernidad no alcanzaría su acabamiento.

El romanticismo no ha llegado aún al fin. Intenta una vez más una *transfiguración* del ente, que si embargo se esfuerza, sólo aún como reacción ante la general explicación y cálculo, en construirse sobre éstos o cultivarse junto a ellos. Con respecto a esta transfiguración se llama a la renovación historiográfica de la "cultura" y se emprende su arraigo en el "pueblo" y se aspira a la comunicación a todos.

Esta popularización de la "metafísica" obtiene una vitalización de lo vigente; lo yermo es nuevamente atendido y protegido y llevado a un disfrute y a una elevación. Y en la comparación con lo aparentemente envejecido parece incorporarse algo nuevo. No obstante todo se mueve en la falta de decisión, en tanto el ente mismo permanece impreguntado con respecto al ser [Seyn] y a pesar de su difusión y vitalización discretamente desaparece y deja atrás sólo lo objetivo como su apariencia. 497

276. *El ser [Seyn] y el lenguaje**

1. El lenguaje como enunciado y dicho.
2. El dicho del ser [Seyn].
3. El ser [Seyn] y el origen del lenguaje. El lenguaje del eco perteneciente al evento, en el que se obsequia como disputa de la contienda a ésta misma (tierra-mundo) (la consecuencia: el desgaste y mero uso del lenguaje).
4. El lenguaje y el *hombre*. ¿Está dado el lenguaje con el hombre o con el hombre el lenguaje?
   ¿O deviene y es uno a través del otro, para nada *dos* diferentes? ¿Y por qué? Porque ambos *pertenecen* de modo igualmente originario al ser [Seyn]. ¿Por qué el hombre, "esencial" para la determinación del lenguaje –el hombre, como** guarda de la verdad del *ser [Seyn]*?
5. El animal rationale y la malinterpretación del lenguaje.
6. Lenguaje y lógica.
7. El lenguaje y la entidad y el ente.

En el interior de la historia de la metafísica (y por lo tanto en la filosofía vigente en general) la determinación del lenguaje ha sido conducida a partir del λόγος, donde el λόγος es tomado como enunciado y éste como enlace de representaciones. El lenguaje asume el enunciar del ente. Al mismo tiempo el lenguaje, de nuevo como λόγος, es asignado al hombre (ζῷον λόγον ἔχον). Las referencias fundamentales del lenguaje, de las que se deriva su "esencia" y "origen", corren hacia el ente como tal y hacia el hombre.

498 Según la interpretación del animal rationale y según la concepción de la conexión de la ratio (de la palabra) con el ente y máximo ente (deus) resultan variaciones de la "filosofía del lenguaje". Aun ahí donde esta designación no es expresamente empleada, el lenguaje alcanza como un objeto presente ante la mano (instrumento - formación configurable y donación del creador) el ámbito de la consideración filosófica, junto a otros objetos (arte, naturaleza, etc.). Cuan ciertamente se quiera admitir que esta formación singular acompaña, sin embargo, de nuevo todo representar y por lo tanto se extiende a todo el ámbito del ente como un modo de expresión del mismo, tanto menos la consideración excede con ello esa inicial determinación del lenguaje, a través de la cual bastante indeterminadamente permanece colocado en referencia al ente y al hom-

* Cfr. El ser [Seyn], 267. El ser [Seyn] (evento), pp. 473 y ss.

** En el texto original el signo de interrogación cierra después del término 'als', como. [N. de la T.]

bre. Apenas si se intenta, desde esta referencia al lenguaje y a partir de ésta, captar más originariamente la esencia del hombre y su relación con el ente y viceversa. Pues ello exigiría ya plantear al lenguaje en cierto modo libre de referencia. ¿Pero hacia dónde ha de fundarse, puesto que un estar presente ante la mano del lenguaje manifiestamente se opone en sí a toda experiencia?

Consideremos al respecto que "el" lenguaje nunca es, sino que lenguaje sólo puede ser como ahistórico ("lenguaje" de los así llamados pueblos naturales) y como histórico, si apreciamos además cuán oscura permanece para nosotros la esencia de la historia, a pesar de la comprensibilidad de la historiografía, entonces todos los intentos de captar la "esencia" del lenguaje parecen enredarse enseguida al comienzo del camino; y toda reunión historiográfica de los pareceres vigentes acerca del lenguaje puede ser instructiva, pero sin embargo nunca puede conducir más allá del círculo metafísico fijado de referencia del lenguaje al hombre y al ente. Pero esto es sin embargo la primera pregunta real: entonces, con la interpretación histórica, hasta inicialmente necesaria del lenguaje a partir del λόγος y con la inserción así trazada en el círculo metafísico de referencia, ¿no fue reducida la posibilidad de la determinación esencial del lenguaje al espacio de sentido de la metafísica? Pero cuando la metafísica misma y su preguntar ha sido reconocida en su limitación esencial a la pregunta por la entidad y alcanza el entendimiento de que en este preguntar metafísico por el ente en su totalidad, no obstante todavía no podía ser interrogado todo y precisamente lo más esencial, el *es*, a saber el ser [Seyn] mismo y su verdad, entonces se abre aquí otra perspectiva: el ser [Seyn] y nada menos que su más propio esenciarse podría constituir acaso ese fundamento del lenguaje, desde el cual éste sacase la aptitud, de aun determinar primero a partir de sí aquello en cuya referencia es explicado metafísicamente. 499

La primera pregunta real, con la que al mismo tiempo toda filosofía del lenguaje como tal (es decir, como metafísica del lenguaje y en lo sucesivo como psicología del lenguaje, etc.) caduca, es aquella por la referencia del lenguaje al ser [Seyn], una pregunta que, por cierto, en esta forma para nada alcanza lo que ella pregunta. Pero esta referencia es aclarable por un camino que al mismo tiempo capta en la mirada aun ese ámbito que en la consideración vigente acerca del lenguaje siempre era conductor.

Según la determinación convenientemente entendida y hasta hoy vigente del hombre como animal rationale, el lenguaje está dado con el hombre y ello tan ciertamente que también en la inversión puede decirse que tan sólo con el lenguaje está dado el hombre. Lenguaje y hombre se determinan alternativamente. ¿A través de qué ello se hace posible? ¿Son ambos en cierto respecto lo mismo, y en qué respecto lo son? En

virtud de su pertenencia al ser [Seyn]. ¿Qué significa esto: pertenecer al ser [Seyn]? El hombre pertenece como un ente al ente y se subordina así a la más general determinación, de que él *es* y *es* así y así. Sólo que ello no distingue al hombre como hombre, sino que lo equipara como ente a todo ente. Pero el hombre puede pertenecer al *ser [Seyn]* (no sólo bajo el
500 ente), en tanto de esta pertenencia y precisamente de ella extrae su esencia más originaria: el hombre comprende el ser [Seyn] (cfr. *Ser y tiempo*); es el gobernador del proyecto del ser [Seyn], la vigilancia de la verdad del ser [Seyn] lo determina desde el ser [Seyn] y "sólo" desde esta esencia concebida del hombre. El hombre pertenece al ser [Seyn] como el acaecido por el ser [Seyn] mismo para su fundación de la verdad. Apropiado de este modo está entregado al ser [Seyn] y tal entrega remite la conservación y fundación de esta esencia humana a aquello que el hombre mismo tiene que convertir primero en propiedad, en referencia a lo cual tiene que ser auténtico o inauténtico: al ser-ahí, que es la fundación misma de la verdad, el a-bismo arrojado y llevado por el ser [Seyn] (evento).

¿Pero cómo se relaciona el lenguaje con el ser [Seyn]? Si no podemos poner en cuenta el lenguaje como algo dado y por lo tanto ya puesto en la esencia, porque se trata de "encontrar" primero la esencia, y si el ser [Seyn] mismo es más esencial que el lenguaje, en tanto éste es aceptado como dado (ente), entonces la pregunta tiene que ser preguntada de otro modo.

¿Cómo se relaciona el ser [Seyn] con el lenguaje? Pero también así la pregunta es todavía malinterpretable, en tanto aparece ahora sólo como mera inversión de la anterior relación y el lenguaje rige nuevamente como algo dado, con lo cual el ser [Seyn] entra en referencia. ¿Cómo se relaciona el ser [Seyn] con el lenguaje? –esto quiere preguntar: ¿cómo surge en el esenciarse del ser [Seyn] la esencia del lenguaje? Pero ¿no se toma con ello ya previamente una respuesta: que precisamente el lenguaje surge del ser [Seyn]? Pero toda auténtica pregunta esencial, determinada como proyecto desde lo por proyectar, toma de antemano la respuesta. La esencia del lenguaje nunca puede ser determinada de otro modo que a través del nombramiento de su origen. De allí que no se puedan emitir definiciones esenciales del lenguaje y dar por irrespondible la pregunta por su origen. La pregunta por el origen implica por cierto la determinación esencial del origen y del surgir mismo. Pero sur-
501 gir quiere decir: pertenecer al ser [Seyn] en el sentido de la pregunta planteada en último lugar: ¿cómo se esencia el lenguaje en el esenciarse del ser [Seyn]? Que sin embargo esta referencia del lenguaje al ser [Seyn] no es exposición arbitraria alguna, lo ha aclarado la consideración anterior. Pues en verdad esa (sólo no repensada hacia el origen) doble referencia metafísica del lenguaje al ente como tal y al hombre (como ani-

mal *rationale*, ratio - hilo conductor de la interpretación del ente sobre la entidad, es decir, el ser) no dice otra cosa que: el lenguaje está referido por entero al ser y precisamente en los respectos según los que la metafísica lo determina. Pero porque la metafísica en general sólo es lo que es desde su perplejidad con respecto al ser [Seyn], precisamente *esta* referencia y por completo su adecuada captación nunca puede alcanzar el ámbito de su preguntar.

El lenguaje surge del ser [Seyn] y pertenece por ello a éste. De este modo todo reside de nuevo en el proyecto y pensar "del" ser [Seyn]. Pero ahora tenemos que pensar a éste de modo que en ello al mismo tiempo recordemos al lenguaje. Sin embargo, ¿cómo hemos de concebir ahora "el lenguaje" sin anticipar la determinación esencial por obtener primero? Según todo lo indicado, evidentemente de modo que el lenguaje devenga experimentable en su referencia al *ser [Seyn]*. Mas ¿cómo? "El" lenguaje es "nuestro" lenguaje; "nuestro" no sólo como la lengua materna, sino como el de nuestra historia. Y entonces nos sorprende lo último cuestionable en medio de la meditación acerca "del" lenguaje.

Nuestra historia –no como el transcurso historiográficamente conocido de nuestros destinos y producciones, sino nosotros mismos en el instante de nuestra referencia al ser [Seyn]. Por tercera vez caemos al abismo de esta referencia. Y esta vez no sabemos ninguna respuesta. Pues toda meditación acerca del ser [Seyn] y del lenguaje es, sí, sólo un avance para dar con nuestro "lugar" en el ser [Seyn] mismo y por lo tanto con nuestra historia. Pero aun cuando queremos captar nuestro lenguaje en su referencia al ser [Seyn], se adhiere a este preguntar lo corriente de la determinación metafísica vigente del lenguaje, de la cual tampoco puede decirse directamente, que sea por entero no verdadera, 502 cuanto más que, sin embargo, aunque ocultamente, tiene en la mirada precisamente al lenguaje en su referencia al ser (al ente como tal y al hombre que representa, que piensa el ente). Próximo al carácter enunciativo del lenguaje (enunciación tomada en el sentido más amplio: que el lenguaje, lo dicho y no dicho, mienta, representa algo [ente], representando configura o encubre, etc.) es el lenguaje conocido al mismo tiempo como propiedad e instrumento del hombre y "obra". Pero esta conexión del lenguaje con el hombre rige como tan íntima, que hasta las determinaciones fundamentales del hombre mismo (de nuevo como animal rationale) son elegidas para caracterizar el lenguaje. La esencia corporal-anímico-espiritual del hombre es reencontrada en el lenguaje: el cuerpo-(palabra)-del lenguaje, el alma (disposición y tono sensible y semejantes)-del lenguaje, y el espíritu (lo pensado-representado)-del lenguaje son determinaciones corrientes de toda filosofía del lenguaje. Esta interpretación del lenguaje, se la podría denominar antropológica, al-

canza su cima en ver en el lenguaje mismo un símbolo de la esencia humana. Si aquí se reserva la cuestionabilidad del pensamiento acerca del símbolo (un auténtico retoño de la perplejidad con respecto al ser [Seyn], dominante en la metafísica), conforme con ello el hombre tendría que ser concebido como esa esencia que tiene su esencia en su propio símbolo, o sea, en la posesión de ese símbolo (λόγον ἔχον). Quedaría abierto hasta dónde esta interpretación simbólica del lenguaje, pensada metafísicamente hasta el fin, podría ser conducida más allá de sí en el pensar según la historia del ser, resultando de ello algo fructuoso. Innegablemente con ello, lo que en el lenguaje presta apoyo para que pueda ser captado como símbolo del hombre, ha sido tocado algo que de algún modo es propio del lenguaje: el *tenor** y sonido, la disposición y el significado de la palabra, con lo cual sin embargo pensamos nuevamente en el horizonte de respectos de lo sensible, no sensible y suprasensible, que 503 proceden de la metafísica, también cuando con "palabra" no mentamos las palabras singulares, sino el decir y callar de lo dicho y no dicho y esto mismo. El sonido de la palabra es susceptible de ser remontado a la condición anatómico-fisiológica del cuerpo humano y explicado desde allí (fonética - acústica). De igual modo la disposición y melodía de la palabra y la acentuación sensible del decir es objeto de la explicación psicológica y la significación de la palabra asunto del análisis lógico-poético-retórico. La dependencia de esta explicación y análisis del lenguaje del tipo de concepción del hombre es evidente.

Pero cuando, pues, con la superación de la metafísica también la antropología cae, cuando la esencia del hombre es determinada a partir del ser [Seyn], entonces esa explicación antropológica del lenguaje ya no puede permanecer decisiva; perdió su fundamento. Pero no obstante, hasta tan sólo ahora en pleno poder queda eso que fue captado como cuerpo, como alma, como espíritu del lenguaje, en éste. ¿Qué es? ¿No podemos ahora, simplemente, pensando en correspondencia según la historia del ser, proceder de tal modo que interpretemos la esencia del lenguaje desde la determinación del hombre según la historia del ser? No; pues con ello quedamos siempre atascados en el pensamiento simbólico; ante todo no se habría tomado en serio la tarea de extraer el origen del lenguaje del esenciarse del ser [Seyn] mismo.

277. La "metafísica" y el origen de la obra de arte

La pregunta por el origen de la obra de arte no tiende a una comprobación vigente atemporal de la esencia de la obra de arte, que al mismo

* En el original "Wort*laut*". [N. de la T.]

tiempo pudiera servir de hilo conductor a una explicación historiográficamente retrospectiva de la historia del arte. La pregunta se encuentra en íntima conexión con la tarea de superación de la estética, es decir, al mismo tiempo, de una determinada concepción del ente como de lo objetivamente representable. La superación de la estética resulta, por otra 504 parte, necesaria a partir de la confrontación histórica con la metafísica como tal. La misma contiene la posición fundamental occidental con respecto al ente y por consiguiente también el fundamento con respecto a la esencia del arte occidental y de sus obras. La superación de la metafísica significa la restitución de la primacía de la pregunta por la verdad del ser ante toda explicación "ideal", "causal", "trascendental" y "dialéctica" del ente. La superación de la metafísica no es, sin embargo, ningún rechazo de la filosofía vigente, sino el salto a su primer comienzo, sin querer renovarlo, lo que permanece historiográficamente irreal e históricamente imposible. A pesar de ello, la meditación acerca del primer comienzo (desde la coacción a la preparación del otro comienzo) conduce a una *distinción* del pensar inicial (griego), que favorece el malentendido de que con este retroceso se aspiraría a una especie de "clasicismo" en la filosofía. Pero, en verdad, se abre a través del preguntar "repetidor", es decir, que plantea más originariamente, la solitaria lejanía del primer comienzo a todo lo que le sigue históricamente. El otro comienzo, en verdad, se encuentra por entero en una referencia necesaria e interior, pero oculta, al primero, la que al mismo tiempo implica soledad de ambos conforme a su carácter originario. De allí procede el que justo donde el pensar preparatorio alcanza más fácilmente el circuito del origen del otro comienzo, emerge la apariencia de que el primer comienzo sólo sería renovado y aquél sería finalmente una interpretación historiográficamente mejorada de éste.

Lo que rige en general de la "metafísica" se aplica también a la meditación acerca del "origen de la obra de arte", que prepara una decisión históricamente transitoria. Aquí también puede ser escogido, para ilustración, más fácilmente lo temprano del primer comienzo, pero al mismo tiempo ha de saberse que lo esenciante del arte griego nunca puede y quiere ser encontrado a través de lo que tenemos por desplegar como saber esencial sobre "el" arte.

Sin embargo, por doquier se trata aquí de pensar históricamente, es 505 decir, de *ser*, en lugar de calcular historiográficamente. La cuestión del "clasicismo" y la superación del malentendido "clasicista" y de la desacreditación de lo "clásico" y asimismo la caracterización de una historia como "clásica" no es una cuestión de posición ante el arte, sino una decisión por o contra la historia.

Épocas que a través del historicismo conocen mucho y enseguida todo, no concebirán que un instante de una historia *sin-arte* pueda ser más histórico y creador que épocas de un extendido emprendimiento artísti-

co. La carencia de arte no procede aquí de la incapacidad y la decadencia, sino de la fuerza del saber acerca de las decisiones esenciales, a través de las cuales tiene que andar eso que hasta ahora, bastante insólitamente, acaeció como arte. En el horizonte de este saber el arte ha perdido la referencia a la cultura; se manifiesta aquí sólo como un evento del ser [Seyn]. La *carencia-de-arte* se funda en el saber de que el ejercicio de acabadas habilidades, desde el más completo dominio de las reglas hasta las más elevadas pautas y modelos vigentes, nunca puede ser "arte"; que la metódica organización de una elaboración de lo que corresponde a "obras de arte" vigentes y sus "objetivos" puede alcanzar voluminosos resultados sin que nunca se imponga desde una indigencia una originaria necesidad de la esencia del arte, de llevar a decisión la verdad del ser [Seyn]; que un emprendimiento con el "arte", como medio de emprendimiento, ya se ha puesto fuera de la esencia del arte y por ello precisamente queda demasiado ciego y demasiado débil para experimentar o también sólo hacer "regir" la carencia-de-arte, en su poder preparador de la historia y asignado al ser [Seyn]. La carencia-de-arte se funda en el saber de que la confirmación y aprobación de los que disfrutan y vivencian el "arte", para nada pueden decidir acerca de si el objeto de goce en general procede del circuito esencial del arte o es sólo 506 una conformación aparente de historicidad historiográfica, llevado por planteos dominantes de objetivos.

Pero el saber a través del cual la carencia-de-arte históricamente ya *es*, sin ser públicamente conocida y concedida en medio de una "actividad artística" continuamente creciente, este saber pertenece él mismo a la esencia de un acaecimiento originario, que llamamos el ser-ahí, desde cuya instancia se prepara el destrozo de la primacía del ente y con ello lo in-habitual e in-natural de otro origen del "arte": el comienzo de una historia oculta del silencio de una abismosa confrontación de los dioses y el hombre.

278. El origen de la obra de arte

I. La proposición de *Schinkel*: "En el sentido del pueblo griego de dejar por doquier a la posteridad recuerdo de su existencia y obrar, *se originó* la variada actividad artística...".*

* K.F. Schinkel, de *Obras póstumas* de Schinkel, *Diarios de viaje, cartas y aforismos.* Comunicado por A.V. Wolzogen. Reimpresión de edición 1862, Mittenwald 1981, tomo III, p. 368.

1. *En el sentido*: ¿"ocasionalmente" o "desde" el sentido?
2. ¿Está puesto el peso sólo en la explicación del origen de la *variedad* del arte o de éste mismo?
3. *Actividad artística*: ¿dejar tan sólo surgir como necesario "el arte" y el *actuar en él* o la *esencia del arte* mismo?
   El actuar en él, algo diferente como "fundamento", diferentes orientaciones y niveles de fundamentación del "originarse":
   a) Fundamento esencial (origen de la esencia desde el esenciarse del ser [Seyn]) (cfr. infra VI).
   b) Motivo, pedidos, imitación.
   c) Impulsos y estímulos (necesidades e instintos). 507
   d) Condiciones (talento, habilidades).
   e) ἀγών, el *superar-se*, pero esto tampoco como récord, sino δόξα.
   f) el fundamento metafísico del ἀγών.
4. "Posteridad", indeterminada:
   a) pensada modernamente de modo historiográfico, Occidente, formación historiográfica, "eternizar".
   b) griegamente, para el propio *pueblo*, es decir, pero entonces ninguna "eternidad", no, que precisamente los posteriores (cualesquiera o hasta Occidente) tienen historiográficamente una memoria de ello, "recuerdo", sino los *griegos mismos* lo guardan en sí como su posesión; permanecer *presentes* en su *presenciarse* (δόξα), tampoco "nacionalmente", sino metafísicamente.

II. δόξα e ἰδέα, el sentido griego de la *gloria* y del ensalzar: salir *al fenómeno*, es decir, *copertenecer* al auténtico ente y codeterminarlo (κλέος) y por lo tanto estar asignados a los dioses. La δόξα: actualidad en el presenciarse de la propia esencia que se despliega y la pertenencia a ésta.

Pero:

III. Época *griega alta* (Píndaro y anteriores) y *Platón, resonancia*, "gloria" ya celebridad.

Y ante todo:

IV. Aun en la época máxima sólo instantes, singularidad, no estado y regla, no ideal.

V. Concepción *moderna* de subrayar la actividad, lo productivo de la obra, "genio", y correspondientemente "obra" como producción. Finalmente *arte en general* como medio de la política cultural.

VI. *Pregunta por el origen*: "el" origen siempre histórico en el sentido de que la esencia misma es histórica eventual.

El ἀεί de los griegos, no la duración pensada historiográficamente de la progresiva continuación sin fin, sino la estabilidad del presenciarse de la esencia inagotable.

Los griegos eran ahistoriográficos, el ἱστορεῖν se dirigía a lo presente 508

[Gegenwärtige]-presente ante la mano [Vorhandene] y no a lo pasado como tal.

Pero los griegos eran históricos, tan originariamente que la misma historia les permaneció aún oculta, es decir, no devino fundamento esencial de la configuración de su "ser ahí".

El ἀεί, no el presenciarse de lo continuo, sino la simplificación que se reúne en el presente de lo cada vez esencial (el ἕν como ὄν).

*279. Pero ¿cómo los dioses?**

No desde "religión"; no como algo presente ante la mano; no como expediente provisional del hombre, sino a partir del ser [Seyn], como su decisión, futuramente en la singularidad del *último.*

¿Por qué esta decisión tiene que ser osada? Porque con ello la necesidad del ser [Seyn] es elevada a la suma cuestionabilidad y la libertad del hombre, de que pueda poner en lo más profundo la realización de su esencia, empujada hacia abajo a lo a-bismoso, porque así el ser es llevado a la verdad de la más simple intimidad de su acaecimiento-apropiador. ¿Y qué "es" entonces? *Entonces* primero esta pregunta es imposible, luego es, por un instante, el evento-apropiador, evento. Este instante es *el tiempo del ser.*

Pero el ser [Seyn] es la ind-igencia del dios, tan sólo en la cual *se* encuentra. ¿Pero por qué el dios? ¿De dónde la ind-igencia? ¿Porque oculto el abismo? Porque es una ex-cedencia, por ello los ex-cedidos como los no obstante superiores. ¿De dónde la ex-cedencia, a-bismo, fundamento, ser? ¿En qué consiste la divinidad de los dioses? ¿Por qué el ser [Seyn]? ¿Porque los dioses? ¿Por qué los dioses? ¿Porque el ser [Seyn]?

¡El evento-apropiador y la posibilidad del *porqué*! ¿Puede el porqué ser convertido en un tribunal, al que ha de ser sometido el ser [Seyn]? 509

¿Pero por qué la *verdad* del ser [Seyn]? ¡Ella pertenece a su esencia!

¿Por qué ente? ¿Porque un sumo ente causa, produce tal cosa?

Pero sin atender a lo inadecuado de la elaboración, el sumo ente, summum ens, pertenece realmente al ente. ¿Cómo ha de ser respondido por lo tanto el porqué? ¿Por qué ente? ¿Por qué? ¿Por qué razón?** ¿Hasta qué punto? ¡Razones! Fundamento y origen del porqué. Cada vez apartándose por encima del ente. ¿Hacia dónde? Porque se esencia ser. ¿Por

* Cfr. El último dios.

* En el texto original figuran los pronombres interrogativos 'Warum?' y 'Weshalb?' [N. de la T.]

qué ser [Seyn]? Desde él mismo. ¿Pero qué es él mismo? El sondeo del ser [Seyn], de su fundamento, es el entre del ser [Seyn] como a-bismo. El saber abismoso como ser-ahí. Ser-ahí como acaecido-apropiadoramente. Sin-fundamento; abismoso.

280. La pregunta transitoria

La pregunta transitoria (¿por qué es en general ente y no más bien nada? cfr. S.V. 1935*) pregunta por el ente y así en primer lugar desplegar exclusivamente, para de improviso poner ante un paso esencial: el *estar suspendido* del ser [Seyn].

Como ya el preguntar metafísico de esta pregunta, porque llevado al extremo (diferencia con respecto al medioevo y Leibniz, Schelling), coloca en el "espacio" del ser [Seyn], así el arranque al salto al ser [Seyn].

La figura metafísica de la pregunta: ¡causa suprema, ens entium! Ninguna *respuesta*, porque no *preguntada*.

¿Y la nada? ¿Su estabilidad? ¿Y el porqué? ¿Su fundamento? ¿Y la pregunta misma? Como pensar "del" ser [Seyn].

281. El lenguaje (su origen)

510

Cuando los dioses llaman a la tierra y en el llamado hace eco un mundo y así el llamado resuena como ser-ahí del hombre, entonces es lenguaje en tanto palabra histórica, que funda historia.

Lenguaje y evento. El comenzar a sonar de la tierra, eco del mundo. *Contienda*, el originario abrigo del quiebre, porque la más íntima *hendidura*. El *sitio abierto*.

Lenguaje, si *hablado o callado*, la primera y más amplia humanización del ente. Así parece. Pero precisamente *él*, la más originaria deshumanización del hombre en tanto *viviente presente ante la mano* y "sujeto" y todo lo vigente. Y con ello fundación del ser-ahí y de la posibilidad de la deshumanización del ente.

El lenguaje se funda en el silencio. El silencio es el más oculto guardar-medida. *Guarda* la medida, sólo en tanto sienta pautas. Y así es el lenguaje un sentar-medida en lo más íntimo y amplio, sentar-medida

* Curso del semestre de verano de 1935. *Introducción a la Metafísica*, edición de *Obras completas*, tomo 40. Trad. castell., ob. cit. en p. 97.

como el esenciarse de la competencia y de su ensamble (evento). Y en tanto el lenguaje es fundamento del ser-ahí, se encuentra en éste la moderación, a saber, como el fundamento de la contienda de mundo y tierra.

EPÍLOGO DEL EDITOR ALEMÁN

Más de cincuenta años después de su surgimiento aparece por primera vez, en el 100º aniversario del nacimiento del autor, como otra obra principal, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) [Aportes a la filosofía (Acerca del evento)]* de Martín Heidegger. Con su edición, se inicia la publicación de los tomos de la III Sección de la edición de *Obras completas*.

Después del primer planteo fundamentalontológico de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, los *Aportes a la filosofía* son *el primer intento abarcador* de un segundo planteo y elaboración, según la historia del ser [Seyn] y al mismo tiempo "más originario", de la misma pregunta, en la que se interroga por el sentido en tanto la verdad y la esencia, es decir, el esenciarse del ser [Seyn], y éste es pensado como evento. Por ello, pertenece al "título público" *Aportes a la filosofía* el "título adecuado" *Acerca del evento*. Aunque el pensar que allí tiene lugar se entiende como "un proyecto del esenciarse del ser [Seyn] como evento", no logra "aún disponer el libre ensamble de la verdad del ser [Seyn] desde éste mismo". Hacia tal disponer el pensar está tan sólo aún en camino. No obstante, en los *Aportes a la filosofía* la elaboración según la historia del ser [Seyn] de la pregunta por el ser, alcanza por primera vez la estructura de un "alzado", articulado en seis partes. De este "alzado" se dice que "es extraído del plano aún no dominado de la historicidad del tránsito mismo", "del tránsito de la metafísica al pensar según la historia del ser [Seyn]". En medio de este "alzado" se inserta el preguntar según la historia del ser [Seyn] en la "*resonancia* del ser [Seyn], en la indigencia del abandono del ser" y se realiza en "el *pase* recíproco del primero y del otro comienzo", como pensante "*salto* al ser", como pensante "*fundación* de su verdad" y como pensante "preparación de los *futuros, del último dios*". A este "alzado" le precede la *Prospectiva*, que mira de antemano a la totalidad del "alzado" y concluyendo los *Aportes a la filosofía* sigue al "alzado" como retrospectivo "intento de asir una vez más el todo", *el ser [Seyn]*. El pensar de la esencia del ser [Seyn] como evento piensa la "riqueza de la referencia en viraje del ser [Seyn] al ser-ahí por él acaecido", piensa por lo tanto la esencia del hombre, el ser-ahí, desde el viraje, perteneciente él mismo a la esencia del ser [Seyn] como evento.

El lema de la edición de *Obras completas*, "Caminos - no obras", en-

cuentra ya al inicio de los *Aportes a la filosofía* su dilucidación. Éstos no son ninguna "*obra* de estilo vigente", porque el pensar según la historia del ser [Seyn] es un "*andar* de pensamientos", "por el que el ámbito hasta ahora en general oculto del esenciarse del ser [Seyn] es recorrido y tan sólo de este modo aclarado y alcanzado en su más propio carácter eventual".

A la posición sobresaliente de los *Aportes a la filosofía* en el camino pensante de Heidegger, se refiere éste mismo en una nota marginal a la *Carta sobre el humanismo*. Lo dicho en este texto no es pensado –apunta– "recién en época de la redacción" –por consiguiente 1946–, sino que descansa "sobre el andar de un camino que se inició en 1936, en el *instante* de un intento de decir simplemente la verdad del ser" *(Hitos [Wegmarke])*, edición de *Obras completas*, tomo IX, p. 313). El camino iniciado en 1936 es ese camino que comienza con la redacción manuscrita que se inserta en los *Aportes a la filosofía*. En una segunda nota marginal a la *Carta sobre el humanismo* se dice, completando la primera nota marginal, "*Evento*, desde 1936, la palabra conductora de mi pensar" (ob. cit., p. 316), es decir, desde el comienzo de la elaboración de los *Aportes a la filosofía*.

Que este gran manuscrito, inaugurador de camino, no aparezca acaso al mismo inicio de la edición de *Obras completas* sino tan sólo cuarenta años después, tiene su razón en una instrucción del mismo Heidegger, que le era particularmente importante, con respecto a la publicación de su edición de *Obras completas*. Según ella, la publicación de los escritos previstos para la III y IV Sección tan sólo podía ser iniciada cuando los Cursos de la II Sección fueran publicados. Aclaraba esta decisión observando que el conocimiento y estudio apropiador de los textos de los Cursos eran un presupuesto necesario para la comprensión de los escritos inéditos, particularmente de los años 30 y de la primera mitad de los 40. Se respetó esta instrucción; de modo que en los catorce años que datan desde el inicio de la aparición de la edición de *Obras completas* en noviembre de 1975 hasta ahora, la mayoría de los tomos de Cursos ha aparecido o aparecerá aún durante el año aniversario, de modo que por esto, ciertamente, sólo quedan algunos Cursos que en el instante presente no están aún publicados, pero ya han sido dados a la elaboración editorial y aparecerán en un cercano futuro.

De los Cursos de los años 30, cuyo estudio es presupuesto para la necesaria posrealización de los *Aportes a la filosofía*, sobresalen ante todo las *Cuestiones fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de "Lógica"*, del semestre de invierno de 1937-1938. Pues en tanto Heidegger en este Curso despliega la pregunta por la verdad como la pregunta previa para la pregunta fundamental por el ser [Seyn], comunica un rasgo esencial de pensamiento desde los *Aportes a la filosofía* en el

estilo del curso, por consiguiente bajo consideración de las exigencias docentes. Por ello, el estudio de este Curso aparecido en 1984 como tomo XLV es la preparación más importante, porque inmediata, para la comprensión de los *Aportes a la filosofía*. Una comparación en particular del texto *Del primer proyecto*, publicado también en el Apéndice del tomo XLV, y de la completa articulación, antepuesta a este texto, de la pregunta por la verdad a desplegar, con los *Aportes a la filosofía*, muestra cómo estos textos procedieron de los *Aportes a la filosofía* elaborados en ese momento.

*

El manuscrito de los *Aportes a la filosofía,* que en total consta de ocho partes, que cuenta 933 páginas en DIN A 5 y sólo en pocas excepciones en formato más pequeño, está articulado en 281 capítulos de diferente extensión, cada uno con título propio. En la primera página de cada capítulo se encuentra a la izquierda, abajo, el número ordinal, en cada página de un capítulo de varias páginas a la derecha, arriba, la numeración interna de página de este capítulo y en cada página del manuscrito a la izquierda, arriba, la numeración corrida de página.

En la serie de las ocho partes del manuscrito y, conforme con ello, en la numeración de los capítulos de estas partes con el número ordinal, sigue a la "Prospectiva", como segunda parte, "El ser [Seyn]". Al final de la copia a máquina del índice se encuentra, sin embargo, una nota de Heidegger del 8 de mayo de 1939: "*El ser* [*Seyn*] como capítulo II [parte II] no está correctamente incorporado; como intento de tomar una vez más el todo, no pertenece a este sitio". Obedeciendo a esta nota, la parte "El ser [Seyn]" fue por ello colocada por el editor al final, o sea después de la última parte del "alzado". Que la parte del manuscrito "El ser [Seyn]" no estaba acaso añadida erróneamente a los *Aportes a la filosofía* resulta inequívoco de la nota manuscrita de Heidegger en la portada para esta parte del manuscrito: "para *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*". A través del desplazamiento de esta parte del manuscrito, por el cual conforma no ya la segunda sino la octava parte, se modifica también el número ordinal desde el capítulo 50. Pues la *Prospectiva* cuenta cuarenta y nueve capítulos; con el capítulo 50 comienza, tanto en el manuscrito como en la copia a máquina, "El ser [Seyn]", mientras ahora, según el desplazamiento practicado, se inserta con el capítulo 50 la primera parte del "alzado": "La resonancia".

La portada manuscrita de la totalidad del manuscrito lleva la inscripción *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Al título de este manuscrito pertenece entonces no sólo el título "público" sino también el "adecuado", pero que como tal es puesto por Heidegger en paréntesis.

Como tiempo de redacción del manuscrito la portada indica los años 1936-1937. Esta fecha se refiere a la "Prospectiva" y a las seis partes del "alzado". La parte "El ser [Seyn]" fue escrita recién a continuación en 1938, de modo que resulta como fecha de origen de todo el manuscrito de los *Aportes a la filosofía* la indicación de los años 1936-1938.

La copia a máquina, comenzada a pedido de Martín Heidegger por su hermano Fritz Heidegger enseguida después de la terminación del manuscrito, fue concluida a más tardar en mayo de 1939. La enumeración corrida de página fue colocada arriba, a la derecha en las páginas de la copia. Dado que una página escrita a máquina a menudo contiene más que sólo el texto de una página manuscrita, se encuentran también a su derecha, arriba, a menudo correspondientemente dos o hasta tres números seguidos de página del manuscrito. Los números ordinales del manuscrito se encuentran en la copia, en la primera página de cada capítulo, a la izquierda, arriba. La copia completa del manuscrito está aún sin una numeración propia corrida. En lugar de ello las partes I hasta V y la VIII tienen cada una la propia, comenzando de nuevo, y la VI ("Los futuros") y la VII ("El último dios") una propia pero continua numeración de página, arriba, en el medio de la página mecanografiada. Las cifras romanas antes de las ocho partes no se encuentran por cierto en el manuscrito, pero sí en la copia producida por Fritz Heidegger y en el índice compuesto por él.

La mitad superior de la hoja manuscrita 656a, señalada con "papelito" por Fritz Heidegger, estaba ya en el tiempo en que producía la copia mecanografiada arrancada oblicuamente, a través de lo cual se perdió un fragmento del texto antes de lo marcado con [*] *"und"* en la p. 260.

Una nota manuscrita de Heidegger del 3 de junio de 1939 apunta que la copia mecanografiada había sido comparada con el escrito original. Esta comparación habría sido hecha en trabajo conjunto de los hermanos, de modo que Fritz Heidegger leía en voz alta su copia y Martín Heidegger comparaba lo leído con su manuscrito.

*

Para la producción de las pruebas de galera el editor comparó nuevamente y palabra por palabra la copia a máquina con las 933 páginas manuscritas. Esta comparación confirmó una vez más el gran esmero con que Fritz Heidegger copió siempre los manuscritos de su hermano. Algunas omisiones y equivocaciones de lectura, que pertenecen a la naturaleza de la transcripción de manuscritos y que habían quedado inadvertidas aun durante la comparación de copia y escrito original a través de Martín Heidegger, tuvieron que ser completadas y rectificadas por el editor. Fueron igualmente rectificadas en catorce casos equivocaciones

manifiestas de escritura. Peculiaridades en la grafía se conservaron ampliamente. Inalterada quedó la cambiante grafía de 'Seyn' y 'Sein', aun donde según el asunto está en vista 'Seyn' y no 'Sein'; probablemente, Heidegger durante la escritura aquí y allá no mantuvo con consecuencia la diferente grafía. Las numerosas abreviaturas de las que se sirvió para nombrar a sus propios escritos y manuscritos y en particular para palabras fundamentales de su pensamiento y que también Fritz Heidegger había conservado ampliamente en su copia, tuvieron que ser resueltas por el editor para la impresión. Las adiciones manuscritas insignificantes de Martín Heidegger contenidas en la copia de Fritz Heidegger fueron asumidas en la prueba de galera.

Puesto que la copia a máquina había dejado inalterada la puntuación, a menudo incompleta, en el manuscrito, fue completada por el editor conforme a instrucción para la impresión y revisada en su totalidad. Los subrayados en el manuscrito, Fritz Heidegger los había reproducido en su copia en la mayoría de los casos espaciando, pero ocasionalmente también a través de subrayados. Esto último sucedió probablemente como corrección posterior del espaciado, no siempre observado a tiempo en la copia. Puesto que Martín Heidegger para los tomos de la edición de *Obras completas* había fijado la letra cursiva como único modo de distinción, para la impresión todo lo que en la copia está espaciado o subrayado tuvo que ser puesto unitariamente en cursiva. La articulación interior de cada capítulo según párrafos, ahora reproducida en la impresión, corresponde a la articulación de párrafos en el manuscrito.

Los números ordinales, con los que son enumerados los capítulos y que, como ya ha sido descripto, se encuentran en el manuscrito respectivamente en la primera página de cada capítulo, a la izquierda, abajo, fueron puestos para la impresión respectivamente antes del título de cada capítulo, mientras que en la copia de Fritz Heidegger están a la izquierda, arriba, sobre la página y sólo en el índice delante de los títulos de capítulo. Pero porque muchos de los títulos textualmente se repiten de modo reiterado, para distinguir con claridad los capítulos provistos de títulos iguales pero independientes y evitar confusiones, tuvieron que ser agregados a los títulos números ordinales.

Todas las notas a pie de página señaladas con asterisco contienen remisiones transversales, hechas por Heidegger en el manuscrito, a capítulos en el interior de *Aportes a la filosofía* o a otros escritos y manuscritos propios. En el manuscrito estas remisiones están subordinadas a un título o se encuentran en el texto. Para la impresión, todas las indicaciones abreviadas en las remisiones que Fritz Heidegger había dejado sin modificar en su copia, fueron completadas por el editor. A esto pertenecen la complementación del título de las partes del manuscrito a través de los artículos, el completar el texto de los títulos de capítulos y el

agregado de números ordinales. Únicamente cuando un título de capítulo, en una parte del manuscrito, vuelve repetidas veces y no se puede distinguir con seguridad a qué capítulo este título se remite, no se hizo el agregado de un número ordinal. En cuanto los restantes manuscritos, a los que Heidegger remite, ya han aparecido en la edición de obras completas o ya están firmemente integrados a uno de sus tomos aún no aparecidos, esto ha sido anotado por el editor en paréntesis con indicación del número de tomo.

Las pocas notas a pie de página numeradas contienen las indicaciones bibliográficas, completadas por el editor, para las citas de otros autores introducidas por Heidegger en el texto.

Reiteradamente Heidegger remite a dos conferencias en Friburgo, en las que se trata de anteriores versiones aún no publicadas de las posteriormente publicadas. La conferencia en Friburgo *Acerca de la esencia de la verdad,* de 1930, es la primera versión del texto a continuación varias veces revisado y en 1943 publicado como escrito individual bajo el mismo título, que desde 1967 está también en *Hitos* (edición de *Obras completas,* tomo IX). De la conferencia en Friburgo *Acerca del origen de la obra de arte* (1935) surgieron las tres conferencias en Frankfurt *El origen de la obra de arte* de 1936, que en 1950 aparecieron en *Holzwegen (Caminos de bosque)* (edición de *Obras completas*, tomo V). Ambas conferencias en Friburgo aparecerán como versiones hasta ahora no publicadas en el tomo *Conferencias* de la III Sección de la edición de *Obras completas*, que reunirá todas las conferencias que quedaron sin publicar en vida de Heidegger.

De los restantes manuscritos mencionados en los *Aportes a la filosofía* aparecerán en la III Sección: *La ἀλήθεια. El recuerdo del primer comienzo; Depotenciación de la* φύσις (1937); *Meditación* (1938-1939). En la IV Sección serán publicados: los apuntes de la Ejercitación del semestre de verano 1937 *La posición metafísica fundamental de Nietzsche. Ser y apariencia* así como la Ejercitación del semestre de invierno 1937-1938 *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental (Metafísica)*; y también los apuntes para el Círculo de trabajo para Docentes de la Facultad de Ciencias Naturales y Medicina *La ciencia moderna* (1937). Además en la IV Sección serán publicados los manuscritos *Notas de orden a "Ser y tiempo"* (1936); *Notas a "Acerca de la esencia del fundamento"* (1936), *Una confrontación con "Ser y tiempo"* (1936); *Reflexiones*, cuyas cifras romanas señalan la sucesión de los cuadernos. La referencia al "ejemplar para uso del autor" del escrito *Acerca de la esencia del fundamento* se refiere al ejemplar regleteado de la primera edición de 1929 y con las numerosas observaciones al margen asentadas en ella, que en *Hitos* (edición de *Obras completas*, tomo IX) están ya reproducidas en las notas a pie de página enumeradas con letras minúsculas.

*

El agradecimiento reservado a la conclusión del Epílogo es múltiple. El primer agradecimiento está dirigido al Señor Dr. Hermann Heidegger, el administrador nombrado testamentariamente de las *Obras póstumas*, por su decisión de hacer publicar, con motivo del 101° aniversario del nacimiento del filósofo, el manuscrito de *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, guardado por muchos años por Martín Heidegger, esperado largamente en círculos filosóficos.

La aparición puntual de este tomo a comienzos del año jubileo no hubiera sin embargo sido posible sin la comprensiva complacencia de algunas personalidades e instituciones. Para la actividad editorial necesitó el editor ser dispensado por un semestre de sus obligaciones docentes. A la Facultad de Filosofía y al Rectorado de la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo, así como al Ministerio de Ciencia y Arte de la región Baden-Württemberg sean dadas, en consecuencia, las debidas gracias por el otorgamiento de un semestre preferencial de investigación. Por la generosa garantía y apoyo de la solicitud expreso mi sincero agradecimiento al ministro de Ciencia y Arte de la región Baden-Württemberg Prof. Helmut Engler, a los rectores de la Universidad de Friburgo, señores Prof. Dr. Volker Schupp y Dr. Christoph Rüchardt, al canciller de la universidad Dr. Friedrich Wilhelm Siburg, como a los colegas señores Dr. Gerold Prauss y Dr. Klaus Jacobi.

El señor Prof. Dr. Silvio Vietta, actual poseedor del manuscrito, lo puso amablemente a disposición para una fotocopia, por lo que sea reiteradamente agradecido.

Al por muchos años director del Archivo Alemán de Literatura Marbach, entre tanto ingresado en retiro activo, doctor honoris causa señor Prof. Dr. Bernhard Zeller, Litt. D., así como a su sucesor, señor director Dr. Ulrich Ott, les corresponde un muy especial agradecimiento por la creación de excelentes condiciones de trabajo, bajo las cuales hasta ahora pudo ser preparada la publicación continua de la edición de *Obras completas*. A todos los colaboradores del Archivo Alemán de Literatura Marbach, que desde el inicio de la aparición de la edición de *Obras completas* pusieron a disposición, con gran placer de entrega, de múltiples modos, la documentación para la edición de los tomos individuales y así también del presente, y a través de ello contribuyeron decididamente a promover el rápido crecimiento de la edición, los editores en conjunto son deudores de gran agradecimiento. Sean mencionados aquí: señor Dr. Joachim W. Storck, señora Ute Doster, señora Inge Schimmer, señor Winfried Feifel, señora Ingrid Grüninger, señora Úrsula Fahrländer, señora Elfriede Ihle y señora Beate Küsters.

Para algunas cuestiones difíciles de descifrar fue de mucha ayuda,

junto al editor, el Dr. Hartmut Tietjen con su gran experiencia de lectura y traducción de los manuscritos de Martín Heidegger, por lo cual le sea cordialmente agradecido. Al señor Dr. Hans-Helmuth Gander agradezco cordialmente por la última revisión emprendida, con gran cautela, de la impresión. A él y al señor Dr. Franz-Karl Blust le expreso mi cordial agradecimiento por el escrupuloso cuidado con el que participaron en los trabajos de corrección.

Friburgo i.Br., en febrero de 1988

F.-W. v. Herrmann

GLOSARIO DE TÉRMINOS GRIEGOS

Leandro Pinkler y Ricardo Álvarez

ἀγαθόν *(agathón)* = bueno, noble [En Platón: *tó agathón* = el bien] (pp. 16, 210, 211, 480)
ἀγών *(agón)* = lucha, juego, certamen, competencia, contienda (p. 507)
ἀδικία *(adikía)* = injusticia, ofensa (p. 45)
ἀεί *(aeí)* = siempre, constantemente, por siempre (pp. 202, 508)
αἰτία *(aitía)* = acusación, imputación, causa, motivo (p. 185)
ἀληθῶς *(alethôs)* = verdaderamente (p. 220)
ἀλήθεια *(alétheia)* = verdad, desocultación (pp. 45, 132, 141, 184, 186, 189, 190, 191, 197, 198, 199, 200, 208, 209, 216, 221, 222, 296, 297, 306, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 344, 358, 359, 360, 386, 426, 434, 457, 466, 483)
ἀνάμνησις *(anámnesis)* = recuerdo, reminiscencia (p. 453, 480)
ἀντικείμενον *(antikeímenon)* = (lo) enfrentado, opuesto (p. 355)
ἀνυπόθετον *(anypótheton)* = (lo) absoluto, incondicional (p. 229)
ἀπουσία *(apousía)* = ausencia (p. 301)
ἀπόφανσις *(apóphansis)* = proposición, afirmación, sentencia (pp. 198, 473)
ἀρχή *(arkhé)* = principio, origen, fundamento (pp. 185, 210, 211)
γὰρ *(gár)* = así pues, puesto que (pp. 473)
γένη *(géne)* = [plural de génos] (pp. 116, 194, 209, 217)
γένος *(génos)* = nacimiento, origen, clase, género, familia (p. 287)
δηλούμενον *(deloúmenon)* = (lo) visible o manifiesto (p. 333)
διαλέγεσθαι *(dialégesthai)* = conversar, dialogar, discutir, razonar (pp. 210, 457)
δημιουργός *(demiourgós)* = artesano, creador, productor (pp. 478)
διανοεῖν *(dianoeîn)* = pensar, opinar, juzgar (pp. 115, 185)
διανοεῖσθαι *(dianoeîsthai)* = [voz pasiva de *dianoeîn*] (p. 215)
δίκη *(díke)* = justicia, derecho, sanción (p. 45)
δύναμις *(dýnamis)* = fuerza, poder, pujanza, eficacia (p. 194, 280)
δόξα *(dóxa)* = opinión, parecer, creencia, reputación (p. 507)
εἶδος *(eîdos)* = aspecto, figura, forma, visión (pp. 191, 193, 206, 208, 210, 212, 390)
εἶναι *(eînai)* = [inf. pres. de *eimí*] ser, haber, estar (pp. 197, 209, 210, 473)
ἕκαστα *(hékasta)* = [plural de *hékastos*] las cosas particulares (p. 209)
ἕκαστον *(hékaston)* = [neutro de *hékastos*] cada cual, lo particular (p. 287)

ἐμπειρία (empeiría) = experiencia, habilidad, conocimiento (pp. 150, 159, 161, 162, 163, 164)
ἕν *(hén)* = uno (pp. 45, 197, 199, 209, 459, 496, 508)
ἐνέργεια *(enérgeia)* = energía, actividad, fuerza, poder (pp. 194, 280, 281)
ἐντελέχεια *(entelékheia)* = entelequia, completitud, cumplimiento, perfección (pp. 126, 314)
ἐόν *(eón)* = [n. sing. part. de *eimí* = ser, estar] (p. 473)
ἐπέκεινα *(epékeina)* = más allá (de) (pp. 210, 211, 216, 288)
ἔρως *(éros)* = amor, deseo (p. 210)
ἔστιν *(éstin)* = [3a. p. pres. de *eimí*] es, está (pp. 209, 313, 473)
εὐδαιμονία *(eudaimonía)* = felicidad, bienestar (pp. 210, 211)
ἔχον *(ékhon)* = [participio del verbo *ékho* = tener] que tiene (pp. 497, 502)
ζυγόν *(zygón)* = yugo, encadenamiento, estructura, nexo, unión (pp. 198, 331, 333, 334, 335)
ζωή *(zoé)* = vida (pp. 210, 214)
ζωῆς *(zoês)* = de la vida (p. 210)
ζῷον *(zôon)* = viviente, animal (pp. 454, 497)
θεῖον *(theîon)* = (lo) divino, sagrado, santo (p. 211)
θεός *(theós)* = dios, divinidad (pp. 211)
θέσει *(thései)* = [de *thésis*] por disposición, por convención, convencional (p. 184)
ἰδέα *(idéa)* = aspecto, forma, idea, arquetipo (pp. 93, 111, 115, 116, 126, 130, 133, 138, 191, 193, 195, 198, 202, 206, 208, 209, 211, 212, 214, 215, 216, 220, 222, 223, 231, 232, 250, 261, 268, 271, 272, 273, 281, 287, 288, 289, 305, 314, 329, 331, 332, 334, 335, 355, 360, 433, 453, 455, 457, 458, 473, 478, 484, 507)
ἰδεῖν *(idêin)* = [inf. de *éido*] ver, mirar, reconocer, comprender (pp. 197, 198, 208, 210)
ἱστορεῖν *(historeîn)* = saber, conocer, investigar, narrar (lo investigado) (p. 508)
καθ'αὑτό *(kath'hautó)* = por sí, por sí mismo (p. 484)
καθόλου *(kathólou)* = en general, universal (p. 473)
καὶ *(kaí)* = y, y asimismo (pp. 333, 334)
καλόν *(kalón)* = (lo) hermoso (p. 210)
κατηγορεῖν *(kategoreîn)* = criticar, acusar, afirmar, significar (p. 185)
κατηγορίαι *(kategoríai)* = [plural de *kategoría* = acusación, afirmación] [en Aristóteles: categorías = modos de predicación respecto del ente] (p. 198)
κίνησις *(kínesis)* = movimiento (pp. 132, 193, 194)
κινούμενον *(kinoûmenon)* = (lo) movido o movible (pp. 193, 194)
κλέος *(kléos)* = rumor, fama, gloria, renombre (p. 507)
κοινόν *(koinón)* = (lo) común a varios, general (pp. 63, 66, 116, 183, 202, 206, 209, 210, 216, 217, 222, 287, 288, 458, 473)
κοινωνία *(koinonía)* = comunidad, generalidad (pp. 209, 210)
κόσμος *(kósmos)* = orden, mundo (p. 164)
λέγειν *(légein)* = recoger, reunir, contar, ordenar, decir, hablar, recitar (p. 459)
λόγος, λόγον *(lógos, lógon)* = palabra, expresión, discurso, razón, ley, conjunto (pp. 45, 76, 138, 180, 190, 197, 198, 210, 214, 215, 232, 236, 254, 264, 313, 358, 457, 459, 473, 474, 497, 502)

λόγῳ *(lógoi)* = [dativo de *lógos*] (p. 165)
μὴ *(mé)* = no (pp. 45, 63, 194, 207, 209)
μέγεθος *(mégethos)* = grandeza, tamaño, estatura, importancia (p. 207)
μεταβολή *(metabolé)* = cambio, transformación, variación (pp. 193, 280, 281)
μορφή *(morphé)* = forma, figura, apariencia (pp. 184, 191, 193)
νοεῖν *(noeîn)* = ver, percibir, reflexionar, pensar, saber (pp. 115, 185, 190, 197, 198, 208, 214, 215, 232, 265, 271, 333, 457)
νοούμενον *(nooúmenon)* = (lo) inteligible, pensable (pp. 478)
νοῦς *(noûs)* = inteligencia, mente (pp. 45, 132, 185, 190, 198, 210, 313, 314, 457)
νῦν *(nýn)* = ahora (p. 375)
ὅλον *(hólon)* = todo, entero, completo [*tò hólon* = la totalidad] (p. 496)
ὁμοίωσις *(homoíosis)* = semejanza, correspondencia (pp. 216, 330, 334, 335, 342)
ὄν *(ón)* = [n. del part. pres. de *eimí* = ser] ente (pp. 38, 45, 63, 75, 115, 116, 162, 184, 191, 194, 195, 197, 202, 207, 209, 210, 215, 220, 222, 221, 243, 273, 280, 333, 334, 360, 426, 454, 459, 473, 508)
ὂν ᾗ ὄν *(ón hê ón)* = (el) ente en tanto que ente (pp. 116, 191, 333, 459)
ὄντως ὄν *(óntos ón)* = lo que realmente es, lo verdaderamente ente (pp. 209, 222, 243, 273, 473)
ὅτι *(hóti)* = que (pp. 209, 270)
ὅτι ἔστιν *(hóti éstin)* = que es (p. 270)
οὐσία *(ousía)* = esencia, sustancia, realidad (pp. 66, 74, 130, 191, 193, 194, 209, 210, 216, 220, 223, 250, 254, 261, 271, 280, 281, 287, 288, 289, 314, 373, 375, 376, 433)
πᾶν *(pân)* = [n. de *pâs*] todo, entero, absoluto (p. 45)
παρουσία *(parousía)* = presencia, estado actual de algo (pp. 74, 184, 301)
πέρας *(péras)* = límite, frontera, extremo (p. 376)
περιέχον *(periékhon)* = lo que rodea, limita, contiene (p. 376)
πνεῦμα *(pneûma)* = soplo, aliento, vida, espíritu (p. 50)
ποίησις *(poíesis)* = creación, composición (pp. 107, 126, 130, 132, 184)
ποιόν *(poión)* = clase, calidad, cualidad o especie [en Aristóteles: cualidad] (p. 135)
ποιούμενον *(poioúmenon)* = (lo) producido, creado (p. 184, 478)
πόλεμος *(pólemos)* = guerra, combate, conflicto, lucha (pp. 45, 265, 360)
ποσόν *(posón)* = magnitud, cantidad o tamaño [en Aristóteles: cantidad] (pp. 135, 138)
ποῦ *(pôu)* = en alguna parte, en algún sitio [en Aristóteles: lugar] (p. 376)
ποτέ *(poté)* = alguna vez, en algún momento [en Aristóteles: tiempo] (p. 376)
πρώτη *(próte)* = primero/a [*he próte* = la primera] (p. 314)
πρότερον *(próteron)* = (lo) primero, anterior, superior, mejor (pp. 112, 222, 425)
πώς *(pós)* = de algún modo (p. 313)
σιγᾶν *(sigân)* = [inf. de *sigáo*] callar (p. 78)
σχολή *(skholé)* = ocio (p. 122)
συμπλοκή *(symploké)* = trabazón, entrelazamiento [en Platón: rel. recíproca de las ideas] (p. 334)
σύνολον *(sýnolon)* = total, conjunto (p. 191)

σῶμα *(sôma)* = cuerpo, individuo, materia (p. 193)
τὰ ὄντα *(tá ónta)* = [plural de *ón*] (todos) los entes, (todas) las cosas (p. 313)
τέλος *(télos)* = fin, resultado, conclusión, fin (p. 138)
τῆς οὐσίας *(tês ousías)* = de la esencia (pp. 210, 211)
τέχνη *(tékhne)* = arte, oficio, industria, maquinación, habilidad (pp. 107, 126, 130, 132, 133, 163, 184, 190, 191, 193)
τί ἐστιν *(ti éstin)* = lo que es (= la esencia), (el) qué es *(quid est)* (p. 270)
τί τὸ ὄν *(ti tó ón)* = qué es el ente (pp. 38, 75, 191)
τόδε τι *(tóde ti)* = un esto (= el particular indefinido predicado ostensivamente) (p. 287)
τόπος *(tópos)* = lugar, sitio, ubicación, espacio (pp. 374, 386)
τοῦ ὄντος *(toû óntos)* = del ente (p. 211)
ὕλη *(hýle)* = materia, leña, materiales de construcción (pp. 184, 191, 193, 390)
ὑπόθεσις *(hypóthesis)* = base, principio, tema, asunto, suposición, hipótesis (p. 183)
ὑποκείμενον *(hypokeímenon)* = (lo) que sirve de base, (lo) que sostiene, el sustrato (pp. 183, 459)
ὑπόληψις *(hypólepsis)* = respuesta, sospecha, creencia (pp. 162, 163)
φορά *(phorá)* = conducción, traslado, impulso, tendencia (pp. 193, 281)
φύσει *(phýsei)* = [dativo de *phýsis* opuesto a *thései*] por naturaleza, natural (pp. 184, 222, 425, 426, 454)
φύσις *(phýsis)* = naturaleza, fuerza natural, fuerza vital, universo (pp. 115, 126, 127, 133, 184, 189, 190, 191, 193, 195, 197, 199, 221, 222, 231, 236, 261, 281, 287, 296, 297, 306, 314, 329, 332, 375, 381, 386, 425, 426, 433, 434, 457, 466, 483, 484, 496)
φῶς *(phôs)* = luz (pp. 332, 333)
χάος *(khàos)* = caos, desorden (p. 381)
χρόνος *(khrónos)* = tiempo, época, período, ocasión (pp. 374, 386)
χωρισμός *(khorismós)* = separación (pp. 14, 216)
ψυχή *(psykhé)* = soplo, aliento, alma, espíritu, mente (pp. 50, 198, 210, 214, 313, 314, 355, 358, 374)

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Biblioteca Internacional Martin Heidegger

Colección: En el camino hacia el *Otro pensar*
Director: Rogelio Fernández Couto



Hegel

1. La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad (1938-1941)
2. Dilucidación de la "Introducción" a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1942)
(Edición bilingüe)

Martin Heidegger



Discurso sobre la teología natural de los chinos

(Edición bilingüe)

Gottfried Wilhelm Leibniz



Aportes a la filosofía. Acerca del evento

Martin Heidegger





Martin Heidegger

APORTES A LA FILOSOFÍA
ACERCA DEL EVENTO

Estos manuscritos de Martin Heidegger de 1936-1938 –publicados en 1989 a cien años del nacimiento de su autor en el tomo 65 de las *Obras completas*, bajo el título *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis*, que ahora aparecen en español– bien pueden ser considerados su segunda gran obra después de *Ser y tiempo* (1927).

En efecto, tras el planteo fundamental-ontológico de la pregunta por el ser que hiciera *Ser y tiempo*, significa el primer intento abarcador de un planteo más originario, en el que se interroga por el sentido en tanto verdad y esenciarse del ser (Seyn) como acaecer.

Se trata de un pensar inicial, que ha de preparar el tránsito desde el fin de la historia de lo que el autor llama el primer comienzo, es decir, de la metafísica como pregunta conductora por el ser del ente, al otro comienzo, o sea, a la pregunta fundamental por la verdad del ser. Si bien aún no puede determinarse desde éste, es ya un pensar según su historia, que se configura en la estructura de seis ensambles: a partir de "la resonancia" de la verdad del ser en la experiencia indigente de su abandono en el ente, alcanza "el pase" al otro comienzo y prepara "el salto" a aquella verdad, en pertenencia al esenciarse de ser como acaecer, desde el que "funda" la verdad de éste en tanto ser-ahí (Dasein) y su espacio de juego temporal; los que osan andar por el ocaso del acabamiento metafísico son los fundadores, los "futuros", quienes se ubican bajo las señas del "último dios", el más largo precurso de un profundo comienzo.

El que la publicación de los *Beiträge*, que permite a quienes hayan ido siguiendo los escritos heideggerianos aparecidos hasta el presente, reverlos en todo el despliegue de su camino pensante a través de sus planteos fundamentales, se haya dado sólo catorce años después del comienzo de la edición de *Obras completas*, se debe a indicaciones del mismo Heidegger, en el sentido de que debían preceder los *Cursos (Volsegungen)* como supuestos inevitables para la comprensión de los escritos no publicados. Su aparición coincide con un renovado interés por este pensador, quien además de suscitar una atracción permanente por su planteo originario de cuestiones fundamentales, ha sido ubicado en medio de la discusión posmoderna, junto con Friedrich Nietzsche, sin duda alguna, en lugar preferencial.

I SBN 950-786-369-9



